

منهج ابن تيمية المعرفي

قراءة تحليليَّة للنَّسق المعرفي التيمي



د. عبدالله بن نافع الدعجاني

تقديم: د. عبدالله بن محمد القرني

منهج ابن تيميَّة المعرفي

قراءة تحليليَّة للنَّسق المعرفي التيمي

تأليف

د. عبد الله بن نافع الدعجاني

قدم له

د. عبد الله بن محمد القرني



ح عبد الله نافع الدعجاني، ١٤٣٥هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الدعجاني، عبد الله نافع
منهج ابن تيميَّة المعرفي : قراءة تحليليّة للنّسق المعرفي التيمي. / عبد الله نافع الدعجاني .ـ الرياض، ١٤٣٥هـ
٨٠٦ص؛ ٦٠×٩٠سم
ردمك: ٢ ـ ٤٢٥٥ ـ ٠١ ـ ٦٠٣ ـ ٩٧٨
١ ـ ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم ت ٧٢٨ هـ ٢ ـ الإسلام والمعرفة أ. العنوان
ديوي ٢١٧,١ ١٤٣٥/١٧٦٧

رقم الإيداع: ١٤٣٥/١٧٦٧
ردمك: ٢ ـ ٤٢٥٥ ـ ٠١ ـ ٦٠٣ ـ ٩٧٨

الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ/٢٠١٤م



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية - الخبر
eyadmousa@gmail.com

عند من يقرب إلى الإسلام منهم»[1].

اتفاق المتفلسفة والجهمية على ربط الكمال الخلقي بمجرد العلم:

شاركت «الجهميةُ»[2] الفلاسفةَ في ربط الكمال الخلقي الإنساني، ومنه ـ بلا ريب الكمال الإيماني ـ بالعلم والنظر دون العمل والسلوك، وبإخراجهم العمل من ميدان «التَّخلُّق والإيمان» ضَعُفَ وربما انعدم التزامهم بشرائع الأنبياء.

وكلا المنهجين وقعا في النظر المعرفي المبتسر للنفس البشرية، فلم يجمعا فيه بين قوتيها العلمية والعملية، بل أضعفوا وربما أقصوا إرادتها، التي هي مبدأ قوتها العملية، وبالرغم من اجتماعهما في أصل هذا الانحراف فإن الجهمية أخف انحرافًا، ولذلك يقول ابن تيميَّة في المقارنة بين الجهمية والفلاسفة وبيان أصل ضلال الجهمية في هذا الباب: «. . . فقول الجهمية خير من قول هؤلاء، فإن ما ذكروه هو أصل ما تكمل به النَّفس [أي: معرفة الله]، لكن لم يجمعوا بين علم النَّفس وبين إرادتها، التي هي مبدأ القوة العملية، وجعلوا الكمال في نفس العلم وإن لم يصدقه قول ولا عمل، ولا اقترن به من الخشية والمحبة والتعظيم، وغير ذلك مما هو من أصل الإيمان ولوازمه، وأما هؤلاء [أي: المتفلسفة] فبعدوا عن الكمال غاية البعد»[3].

فالجهمية أهون انحرافًا في هذا الباب مقارنة بالفلاسفة؛ لأنهم جعلوا لمعرفة الله تأثيرًا في كمال النفس، بينما لا تأثير في الكمال النفسي ـ عند الفلاسفة ـ إلا من خلال معرفة الكلِّيَّات والمطلقات والمجرَّدات التي لا واقع لها.

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٥٧، وانظر: الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٥٤٢، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٠٥.

(٢) الجهمية: نسبة إلى «الجهم بن صفوان»، وهم القائلون بنفي الأسماء والصفات، وبفناء الجنة والنار، وبأن الإيمان هو المعرفة فقط، انظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري ١/ ٣٣٨.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٨٩.

أشار ابن تيميَّة إلى هذا التشابه الحاصل بين الجهمية والفلاسفة في عدة مواضع، منها قوله: «قول جهم ومن وافقه: إن الإيمان مجرد العلم والتصديق، وهو بذلك وحده يستحق الثواب والسعادة، يشبه قول من قال من الفلاسفة المشَّائين وأتباعهم: إن سعادة الإنسان في مجرد أن يعلم الوجود على ما هو عليه، كما أن قول الجهمية وهؤلاء الفلاسفة في «مسائل الأسماء والصفات» و«مسائل الجبر والقدر» متقاربان، وكذلك «مسائل الإيمان» وقد بسطنا الكلام على ذلك وبيَّنا بعض ما فيه من الفساد في غير هذا الموضع، مثل أن العلم هو أحد قوتي النفس، فإن النَّفس لها قوتان: قوة العلم والتصديق، وقوة الإرادة والعمل، كما أن الحيوان له قوتان: قوة الحس، وقوة الحركة بالإرادة»[1].

وهكذا نجد ابن تيميَّة يعيد صياغة الأصول المعرفية للمناهج، وِفْقَ رؤية كلية، تستشعر علاقة الجزء بالكل، والفرع بالأصل، وتحفر في العمق تحليلًا وتركيبًا وربطًا، لتصل إلى الأُصول الجامعة للمناهج المختلفة، وهذا أُسلوب تميَّز به ابن تيميَّة، وصرَّح به في سياق مقارنته مناهج مختلفة قائلًا: «لكن المقصود التنبيه على تشابه رؤوس الضلال حتى إذا فهم المؤمن قول أحدهم، أعانه على فهم قول الآخر...»[2].

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٧/ ٥٨٥، وهناك مواضع أخرى أشار فيها إلى هذا التشابه والاشتراك بين الجهمية والفلاسفة، مثل ما في المصدر نفسه ٧/ ٥٩٦ ـ ٥٩٧، وبيان تلبيس الجهمية ٢/ ١٨٨ ـ ١٩١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٧/ ٥٩٣ ـ ٥٩٤.

ثَانِيًا: الفِطْرَةُ الدِّيْنِيَّةُ

التَّدين من مقتضيات الفطرة، وهو بمعناه العام: الاعتقاد بوجود ذاتٍ علوية، لها إرادة واختيار وتصرف وتدبير لشؤون الإنسان، من شأن ذلك الاعتقاد أن يبعث على التوجه لتلك الذات المقدسة، رغبة ورهبة خضوعًا وتمجيدًا[١].

ليست النزعة الدينية الفطرية مجرَّد تصديق ومعرفة، بل هي صلة روحية شُعورية من الإنسان إلى الإلٰه، رباطها من جهة الإنسان الطاعة والولاء، ومن جهة الإلٰه الحفظ والرعاية، وبهذا تتميز الفطرة الدينية عمَّا يسمى بـ«الدِّين الطبيعي»[٢]، الذي انتشر في القرن الثامن عشر الميلادي في الأوساط الفلسفية الغربية، فإن ذلك المذهب «ليس في الحقيقة دينًا، ولم يكن يومًا ما دينًا من الأديان، بل هو نوع من الفلسفة الجافة، ينقصه قيام هذه الصلة الروحية بين الخلق والخالق...»[٣].

ولهذه النزعة الدينية الفطرية، جذور غليظة في النَّفس البشرية، إما من جهة انفعالها في بابي الحب والخوف، وإما من جهة فاعليتها في بابي الإرادة والرغبة، وإما من جهة الضرورة العقلية، وإذا كان الإنسان حيوانًا ناطقًا مفكِّرًا مدنيًّا بطبعه، فهو كذلك حيوان متدين بفطرته.

---

(١) انظر: الدين، محمد بن عبد الله دراز، ص٥٢.

(٢) انظر: **الدين الطبيعي**: يدور على الإيمان بوجود الله، وخلود الروح، وانتفاء الوحي. انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبه.

(٣) الدين، محمد بن عبد الله دراز، ص٧٢.

جذور النزَّعة الدينية:

لهذه النزعة الدينية جذور في **الوجدان والعقل**:

دلالة الوجدان:

أما الوجدان: فيقوم على بعض المفاهيم الفطرية الوجدانية، سواءٌ أكانت انفعالية كالحب والخوف، أو فاعلية كالرغبة أو الرجاء والإرادة، ولذلك كانت حقيقة العبادة ـ التي تمثل الرباط الوثيق بين الخالق والمخلوق ـ مؤسَّسَة على ثلاثة مفاهيم جوهرية، وهي: المحبة والخوف والرجاء، وتلك هي مُحرِّكات القلوب إلى الله، كما يسميها ابن تيميَّة[١].

فالتدين أرقى ميول النَّفس وأكرم عواطفها، ومن رحمة الله بالبشر أن فطرهم على ذلك الميول، وهيَّأَ لهم أسبابه، فإن القلوب ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «فيها أقوى الأسباب لمعرفة باريها والإقرار به»[٢].

وقد بيَّن ابن تيميَّة مدى هيمنة الفطرة الدينية على الوجدان من جهة مفهوم الإرادة النفسي، فكل إنسان بل كل حي لا يخلو من إرادة ـ كما أوضحته في الفصل السابق ـ وتلك الإرادة تتطلب مرادًا، ومهما تسلسلت المرادات لا بد أن تنتهي إلى مراد لنفسه، تتوقف عنده كل المرادات، وهو الإله الذي يَأْلَهه قلب المريد، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «. . . النَّفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها، وكونها مريدة من لوازم ذاتها، لا يتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة. . . وكل حيوان متحرك بالإرادة، فلا بد لها من حركة إرادية، وإذا كان كذلك فلا بد لكل مريد من مراد.

والمراد إما أن يكون مُرادًا لنفسه أو لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد لنفسه، فيمتنع أن تكون جميع المرادات مرادات لغيرها، فإن هذا تسلسل في العلل الغائية وهو ممتنع، كامتناع التسلسل في العلل الفاعلة بل أولى، وإذا كان لا بد للإنسان من مراد لنفسه، فهذا هو الإله الذي يألهه

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١/ ٩٥.

(٢) المصدر نفسه ٢٠/ ١٢١.

القلب، فإذًا لا بد لكل عبد من إلٰه، فعلم أن العبد مفطور على أن يحب إلٰهه»[1].

فالفطرة الباطنية الوجدانية، تشهد بأنه لا يشبع حركة النَّفس الانفعالية، من الحب واللَّذة، ونشاطها الفاعل من الإرادة، إلا بتألُّهِهَا وخضوعها إلى الله، فإن «كل مولود يولد على الفطرة، فإنه سبحانه فطر القلوب على أنه ليس في محبوباتها ومراداتها، ما تطمئن إليه وتنتهي إليه إلا الله وحده، وأن كل ما أحبه المحبوب، من مطعوم وملبوس ومنظور ومسموع وملموس، يجد من نفسه أن قلبه يطلب شيئًا سواه، ويحب أمرًا غيره يتألَّهه ويصمد إليه ويطمئن إليه، ويرى ما يشبهه من هذه الأجناس، ولهذا قال الله تعالى في كتابه: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]»[2].

ولذلك كان الإنسان مفتقرًا إلى خالقه في كل شيء، في وجوده وتدبيره واستمراره في الحياة وبعد موته، وهذه حقيقة فطرية، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «فقر المخلوقات إلى الخالق ودلالتها عليه وشهادتها له، أمر فطري فطر الله عليه عباده، كما أنه فطرهم على الإقرار به بدون هذه الآيات»[3]، وأول درجات الافتقار، افتقار المخلوقات كلها في وجودها وصفاتها وأفعالها إلى خالقها[4]، ثم افتقارها إلى خالقها في جلب منافعها ودفع مضارها[5].

فالدلالة على الإلٰه من طريق الحاجة الذوقية، والاضطرار الوجداني ـ الذي هو مرتكز الفطرة الدينية ـ أقوى من الدلالة النظرية المحضة؛ لأنها تشبع القوتين الفطريتين في الإنسان، أعني بهما القوة العلمية والقوة العملية، وقد نبَّه ابن تيميَّة إلى قوة تلك الدلالة الوجدانية قائلًا: «... الحاجة التي يقترن مع العلم بها ذوق الحاجة، هي أعظم وقعًا في النَّفس من العلم الذي لا

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٦٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٧٢.

(٣) المصدر نفسه ١/ ٤٧.

(٤) انظر: المصدر نفسه ١/ ٤٥.

(٥) انظر: المصدر نفسه ١/ ٢١.

يقترن به ذوق، ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه، وينفعها ويضرها، هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه، ولا تكرهه ولا تحبه.

ولهذا كان ما يعرف من أحوال الرسل، مع أممهم بالأخبار المتواترة، ورؤية الآثار من حسن عاقبة أتباع الرسل، وسوء عاقبة المكذبين، أنفع من معرفة صدق الرسول واتباعه مما يفيد العلم فقط، فإن هذا يفيد العلم مع الترغيب والترهيب، فيفيد كمال القوتين: العلمية والعملية بنفسه، بخلاف ما يفيد العلم، ثم العلم يفيد العمل، ولهذا كان أكثر الناس على أن الإقرار بالصانع ضروري فطري، وذلك أن اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى ما لا تتعلق به خاصتها»[1].

فالمعرفة الإيمانية الذوقية المتصلة بالإله أشدُّ عمقًا، وأعظم ثباتًا، وأجدى أثرًا من المعرفة العلمية العقلية، ولكنها من ناحية أخرى تجد الدعم البرهاني من المعرفة العقلية عن طريق التدبر في كتابيه المنظور والمسطور.

وقريبًا من هذا يذهب «ألكسيس كاريل» إلى أن الحقيقة المستمدة من العلم، لا تبلغ عمق وثبات الحقيقة المُستَمَدة من الإيمان، مؤكدًا على أن ذلك الفرق ليس بغريب على العلم التجريبي[2].

واعتراف الإنسان بضعفه وافتقاره، وشعوره بحالاته الانفعالية؛ كالحب والخوف، وبحالاته الفاعلة؛ كالرجاء والإرادة، يستلزم اعترافه بالكامل الغني الذي يُحب ويُخاف لنفسه، وعنده تنتهي المرادات، وحول هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «معلوم أن السؤال والحب والذل والخوف والرجاء والتعظيم والاعتراف بالحاجة والافتقار ونحو ذلك، مشروط بالشُّعور بالمسؤول المحبوب المرجو المخوف المعبود المعظم، الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار، الذي تواضع كل شيء لعظمته، واستسلم كل شيء لقدرته، وذَلَّ كل شيء لعزته، فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها، ولا بدَّ لها منها،

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢) انظر: الإنسان ذلك المجهول، الكسيس كاريل، ص١٤٤.

بل هي ضرورية فيها، كان شرطها ولازمها، وهو الاعتراف بالصانع، والإقرار به أولى أن يكون ضروريًّا في النفوس»[1].

دلالة العقل:

إذا كان الوجدان يضطَّرُنا إلى الاعتراف بالفطرة الدينية، فكذلك العقل النظري يدلُّنا دلالة ضرورية على تمكُّن الفطرة الدينية من الإنسان، فالفطرة الدينية عنصر ضروري لتكميل القوة العلمية النظرية في الإنسان، فإن غريزة التطلع ـ التي هي مبدأ العلم والإيمان ـ تدفع الإنسان إلى تفهم واقعه وتفسيره، والخروج من الواقع المحسوس المحدود، إلى ما وراء المحسوس، بحثًا عن الائتلاف وراء كل اختلاف، وتطلبًا للوحدة وراء كل كثرة، وسعيًا في تفسير عالم الشهادة بعالم الغيب.

فالعقل البشري له نزوع فطري إلى عالم الغيوب، يدفعه إلى البحث عن إجابة الأسئلة والمشكلات الغيبية، المفروضة عليه فرضًا لا يستطيع دفعه، ويستحيل إرضاء ذلك النزوع الفطري، إلا بإرضاء متطلَّبات الفطرة الدينية، وعلى رأسها الإقرار بالخالق المدبر، وهو في بحثه عن تلك الإجابات يستند إلى مبدأ فطري أولي، وهو مبدأ السببية بشقَّيْه: الفاعلة والغائية، ومن خلال هذا المبدأ تتعزز الفطرة الدينية، وتكون نقطة التقاء الوجدان والعقل.

أما مبدأ السببية فيتمحور حول الصياغة التالية: «ما من محدَث إلا وله محدِث، وما من مسبَّب إلا وله سبب»، وهو مقدمة ضرورية قطعية لإثبات وجود الله الخالق المدبر، وهذا كافٍ في إثبات قاعدة الفطرة الدينية[2]، ولقد أشرت إلى هذا المعنى في بحث المبادئ الأولية، مبدأ السببية على الأخص.

وأما مبدأ الغائية فينصُّ على «أن كل نظام مركب متناسق مستقر، لا يمكن أن يحدث عن غير قصد، وأن كل قصد لا بد أن يهدف إلى غاية، وأن هذه الغاية إذا لم تحقق إلا مطلبًا جزئيًّا إضافيًّا منقطعًا، تشوَّفت النَّفس من

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٣/١٣٦.

(٢) انظر: المصدر السابق ٣/٨٣، ٥/٢٩٤، ٨/١٥٥.

ورائها إلى غاية أخرى. . . حتى تنتهي إلى غاية كلية ثابتة، هي غاية الغايات»[1].

وتُسمَّى دلالة هذا المبدأ بدلالة القصد أو النظام أو العناية؛ فإحكام خلق المخلوق، دليل على أن وراء المخلوق مريدًا قاصدًا مدبرًا، ولهذا يقول ابن تيميَّة في سياق تفسيره قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [الأعلى: ٢ ـ ٣]: «. . . جميع المخلوقات خلقت لغاية مقصودة بها، فلا بد أن تهدى إلى تلك الغاية التي خلقت لها، فلا تتم مصلحتها وما أريدت له إلا بهدايتها لغاياتها، وهذا مما يبين أن الله خلق الأشياء لحكمة وغاية تصل إليها. . . »[2].

ومبدأ السببية العقلي ـ في نظر ابن تيميَّة ـ وما تضمَّنَه من دلائل، مثل دلالة الخلق أو الاختراع، ودلالة العناية أو الغاية، أصح من دلائل بعض المتكلِّمين كدليل الحدوث والأعراض، بل إن هذا الدليل ـ في نظره ـ باطل[3].

فالدليل العقلي مُعضِّد للدليل الوجداني في تعزيز الفطرة الدينية، بل إن مجرد الدلالة العقلية الفطرية حجة في إبطال الشرك، وهذا مقتضى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ۝١٧٢ أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ۝١٧٣﴾ [الأعراف: ١٧٢، ١٧٣]، فإن تلك الآيات تقتضي «أن نفس العقل الذي به يعرف التوحيد، حجة في بطلان الشرك، لا يحتاج إلى رسول، فإنه جعل ما تقدم حجة عليهم بدون هذا»[4].

---

(١) الدين، محمد بن عبد الله دراز، ص١٠٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ١٣٠.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٨٧، ٥/ ٢٩٤، بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٥٠١، والنبوات، ابن تيميَّة ٢/ ٢٩٢.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٩١.

لكن الله سبحانه لا يؤاخذ بمجرد تلك الدلالة العقلية الفطرية ما لم يعززها بإرسال الرسل كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وهذا خلافًا لغلاة التحسين والتقبيح العقليين من المعتزلة، إذ رتَّبُوا العقوبة الأخروية على مخالفتهما ولو لم يبعث الله رسولًا[١].

ومع ذلك فإن الدليل العقلي الفطري شرطٌ في إقامة حجة الرسل على أقوامهم، فليس في مجرَّد رسالة الرسول إلى من بعث إليهم حجة، ما لم يكن عندهم دليل عقلي فطري على إثبات وجود الله، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «... الرسول يدعو إلى التوحيد، لكن إن لم يكن في الفطرة دليل عقلي، يعلم به إثبات الصانع، لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم...»[٢]، ولذلك فإن الرسل ﷺ، لم يأمروا أقوامهم بطلب معرفة الخالق، وإنما جاؤوا لتذكيرهم بما فطرهم الله عليهم من الحق[٣]؛ لأن معرفة الخالق متقرِّرة عندهم سلفًا بالأدلة الفطرية.

فالوجدان والعقل يدلَّان دلالة ضرورية، على أن هناك نزوعًا فطريًّا نفسيًّا إلى التدين، وذلك بإثبات أن لهذا الكون خالقًا ومدبِّرًا، يستحق أن يحب وأن يخاف وأن يرجى وأن يرغب، **لكن هل يمكن أن تشبع تلك الحاجة الفطرية الملحة، وذلك النزوع النفسي بمطلق المألوه؟ بمعنى آخر هل هذه النزعة الفطرية الدينية، مثل الغرائز النفسية، التي تكتفي بأي شيءٍ يدفع ألمها ويحقق لذتها؛ كغريزة الجوع التي تقنع بأي طعام يدفع ألم الجوع؟**

يورد ابن تيميَّة حقيقة ذلك الإشكال، ويجيب قائلًا: «هذا ممتنع، فإن المراد إما أن يراد لنوعه أو لعينه، فالأول مثل كون العطشان يريد ماءً، والسغبان يريد طعامًا، فإرادته هنا لم تتعلق بشيء معين، فإذا حصل عين من النوع حصل مقصوده.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨/ ٤٣٤ ـ ٤٣٦.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٩١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ٣٤٨.

والمراد لذاته لا يكون نوعًا؛ لأن أحد المعنيين ليس هو الآخر، فلو كان هذا مرادًا لذاته، لَلَزِم أن لا يكون الآخر مرادًا لذاته... فإذا لم يكن في المعينات ما هو مراد لذاته، لم يكن في الموجودات الخارجية ما هو مراد لذاته، فلا يكون فيها ما يجب أن يألهه أحد، فضلًا عما يجب أن يألهه كل أحد، فتبيَّن أنه لا بد من إلٰه معين، هو المحبوب لذاته من كل حي، ومن الممتنع أن يكون هذا غير الله...

فعلم أن كل مولود ولد على محبته ومعرفته، وهو المطلوب... وهذا بخلاف ما يراد جنسه كالطعام والشراب، فإنه ليس في ذلك ما هو مراد لذاته، بل المراد دفع ألم الجوع والعطش، أو طلب لذة الأكل والشرب، وهذا حاصل بنوع الطعام والشراب، لا يتوقف على معين، بخلاف ما هو مراد ومحبوب لذاته، فإنه لا يكون إلا معينًا»[1].

فالفطرة النفسية والعقلية تبقى في اضطرابٍ وقلقٍ، حتى تتوجه إلى إلٰه معيَّن له صفات الكمال، فلا يغني شيء عن الله، ولا تطمئن النَّفس إلا بالله، وبهذا ندرك عمق المشكلة المعرفية والنفسية، التي وقع فيها من عطَّلَ الله من صفاته وأسمائه، حتى جعله مطلقًا لا معينًا، ومشكلةُ تلك النتيجة المعرفية والعقيدة المُنْكَرة في الإلٰه، تكمن في مجافاتها السحيقة لمتطلبات الفطرة النفسية والعقلية، التي لا تقبل إلا بالإلٰه المعيَّن الذي يراد لذاته.

دلالة الضرورة الاجتماعية على النزعة الدينية:

ومما يدل على تجذُّر الفطرة الدينية في وجدان وعقول البشر، اتفاق الأمم والحضارات الإنسانية على ضرورة التدين، فإن بني آدم ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ اتفقوا على تحسين ومدح جنس النُّسك والعبادة والتألُّه المطلق، وهذه من نوع الطاعات العقلية التي اتفق عليها بنو آدم، فإن مثل هذا الجنس من الطاعات «متفق عليه بين الآدميين، ما منهم إلا من يمدح جنس التأله، مع

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

كون بعضه فيه ما يكون صالحًا حقًّا، وبعضه فيه ما يكون فاسدًا باطلًا»[1].

وكما أن البشر لا يمكنهم العيش بدون قانون خلقي ـ كما أشرت إليه في بيان ضرورة الفطرة الخلقية ـ فكذلك يستحيل تجرُّد الجماعات البشرية من دينٍ تَدِين به، هذا ما توجبه الضرورة الاجتماعية، والسنن الحضارية، وبهذا المنطق يبين ابن تيميَّة ضرورة الدين اجتماعيًّا، بقوله: «. . . الدين أمر ضروري لبني آدم، لا يمكن أن يعيشوا في الدنيا إلا بدينٍ يتضمن أمرًا ونهيًا؛ لأن الإنسان لا بد أن يجتلب إلى نفسه المنفعة ويدفع عنها المضرة، وهذا هو الأمر والنهي، وهو الدين العقلي الذي لا ينكره أحد»[2]، ثم يواصل تقرير التدين بذاك المنطق.

وفي ذلك المعنى يقول معجم (لاروس) للقرن العشرين: «إن الغريزة الدينية: مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية، وأقربها إلى الحياة الحيوانية، وإن الاهتمام بالمعنى الإلٰهي، وبما فوق الطبيعة، هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية»[3]، ويؤكد هذا المعنى «هنري برجسون» قائلًا: «لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات، ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة»[4]، فعوائد الشعوب وتقاليدهم وآثارهم وتواريخهم وحضاراتهم دالة دلالة قاطعة ـ كما يقرره علماء الاجتماع ـ على هيمنة الفكرة الدينية في مجتمعات البشر، التي طبعت قوانينهم وعلومهم، وولَّدت حضاراتهم[5]؛ فالظاهرة الدينية ملازمة للوجود البشري، وهي التي تميز جنس البشر عن جنس الحيوان وطبائع المادة، ويشترك في تلك الوظيفة، النظام الخلقي ـ كما أشرت إليه سابقًا ـ والنزعة الجمالية والفنية[6].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/٦٧.

(٢) جامع المسائل، ابن تيميَّة، المجموعة الثامنة، ص١٤٣.

(٣) الدين، محمد بن عبد الله دراز، ص٨٢ ـ ٨٣.

(٤) الدين، محمد دراز، ص٨٣.

(٥) انظر: الظاهرة القرآنية، مالك بن بني، ص٧٣ ـ ٧٦.

(٦) انظر: : الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفتش، ترجمة: محمد يوسف عدس، مؤسسة بافايا للنشر، ط. الثانية، ١٩٩٧م، ص٥٢ ـ ٦٥، وغيرها.

فالنزعة الدينية الفطرية متجذِّرة في نفوس وعقول البشر، قد تنحرف، لكن لا يمكن أن تعدم وتتلاشى من وجدان وعقول بني آدم، وهذا مصداق لقول «أرنست رينان» في تاريخ الأديان، إذ يقول: «إن من الممكن أن يضمحل كل شيء نحبه، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن ينمحي التدين، بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المادي، الذي يريد أن يحصر الفكر الإنساني في المضايق الدنيئة للحياة الأرضية»[1].

ومما يدل على تجذر النزعة الدينية في وجدان وعقول البشر ـ وإن ضلُّوا ـ ثوران القلق النفسي، الذي يدفع الإنسان إلى البحث عن معنى وجوده وحقيقة إنسانيَّته، لا سيَّما في عصرنا الذي هيمنت عليه الحضارة المادية، وبهذا الاعتبار يظهر عمق «الفلسفة العدمية»، المعبرة عن اغتراب الإنسان، واستلاب إنسانيته، والمتمرِّدة على الحضارة المادية ذات البعد الواحد، التي أقصت حقيقة الإنسان وروحه، لكنها عدمية يائسة، لا لأنها أنكرت الإلٰه ابتداءً، بل لأنها لم تجد الطريق إليه، كما وجده «الدين»، فهي صرخة تعرب عن خيبة أمل، واحتجاج على غياب الإلٰه والإنسان في الحضارة المادية[2].

افتقار النزعة الدينية إلى الوحي الإلٰهي:

ولإمكانية انحراف فطرة التدين، أصبحت الحاجة ملحة إلى الوحي الإلٰهي، المؤكد والمكمِّل لتلك الفطرة، والعاصم لها من الزلل والانحراف، **فالتدين وإن كان مَحْصُولًا نفسيًّا، وضرورة عقليَّة، فإنه مفتقر إلى هداية الوحي الإلٰهي؛ فالدين وحي إلٰهي خارجي، وضرورة نفسية وعقلية داخلية، فمجرد الدلالة النفسية والعقلية لا تدل على دين صحيح كامل؛ لأن الفطرة الدينية**

---

(١) الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، ص٨٧.

(٢) انظر: الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفتش، ص١٢٩ ـ ١٣٢، وبهذا الصدد يمكن الاطلاع على تجارب الباحثين عن الحقيقة الإيمانية، ممن مزقتهم الأسئلة الوجودية، وفتكت بهم الشكوك الفلسفية، مثل الفيلسوف والأديب الروسي «تولستوي» في كتابه «اعترافي».

المرتكزة على الوجدان والعقل حتى ولو سَلِمَت من الانحراف، لا تعدو أن تكون مدخلًا إنسانيًّا للدين الحق، لكنها لا يمكن أن تستقل بإقامة الدين، فإن الوحي الإلٰهي يختص بمسائل ومعارف، ليس للفطرة فيها مجال، مثل تفصيل مسائل الاعتقاد الغيبية، وأحكام الشعائر التعبدية، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «... الرسل بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها، لا بتغيير الفطرة وتحويلها، والكمال يحصل بالفطرة المكملة بالشرعة المنزلة»(١).

وبضرورة الوحي الإلٰهي في مفهوم الدين، ندرك بطلان تصنيف «الدين الطبيعي» أو «الدين الإنساني» في مفهوم الأديان ـ كما أشرت إليه سابقًا ـ بل هذا الاتجاه مناقض لروح ومفهوم الدين(٢)، فإنه مفهوم إلحادي مادي، لا علاقة له بالمفهوم الديني، القائم على تقديس الإلٰه، ورابطة الوحي بين الإلٰه والإنسان.

عقيدة التوحيد أول إقرارات الفطرة الدينية:

أثبتت الدراسات الاجتماعية، ودراسات تاريخ الأديان، قِدَم عقيدة التوحيد، فهي أقدم ديانات البشر ظهورًا على الأرض، وما الدِّيانات الوثنية والخرافية إلا أعراض طارئة، وأمراض متطفلة على عقيدة التوحيد، التي تؤمن بالخالق والإلٰه الحق، ولقد انتصر لهذه الحقيقة، التي تسمى ـ في دراسة تاريخ الأديان ـ بـ«نظرية التوحيد وأصالته» جمهور من علماء الأنثروبولوجيا وعلماء النفس، جاءت تلك النظرية في مقابل «نظرية التطور الديني»، التي ترى أن الدين بدأ في صورة الخرافة والوثنية، وأخذ يترقَّى حتى وصل إلى عقيدة التوحيد، لكنَّها نظرية باطلة نفسيًّا وتاريخيًّا وعقليًّا، وكذلك باطلة شرعيًّا(٣).

فالدين بدأ في تاريخ البشرية صحيحًا قائمًا على عقيدة التوحيد؛ لأن الله

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/٣٤٨.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي الحديث، وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، دار الفكر، ط. السابعة، ١٩٩١م، ص٣٤٥ ـ ٣٥٢.

(٣) انظر: الدين، دراز، ص١٠٧ ـ ١١٤.

تعالى طبع البشر وجبلهم على تلك العقيدة الصافية النقية، وخلق فيهم فطرة دينية تنزع إلى الإقرار بتوحيد الله، وعزَّزَ تلك النزعة بإرسال الرسل، فإن أول إقرارات الفطرة الدينية وجدانًا وعقلًا، الإقرار بوجود الله وتوحيده، ومن هنا فُسِّرت الفطرة الدينية بالإسلام بمفهومه العام، الذي يعني أصول الدين المشتركة بين جميع الرسل عليهم الصلاة والسلام، وهذا ما أكده القرآن الكريم، إذ يقول الله تعالى: «﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾ [الروم: ٣٠].

وقد نقل «ابن عبد البر» إجماع أهل التأويل من السلف، على أن المراد بـ«فطرة الله» في تلك الآية دين الإسلام[١]، ولذلك يقول ابن تيميَّة في تفسير تلك الآية: «فأخبر أنه فطر عباده على إقامة الوجه حنيفًا، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، فهذه من الحركة الفطرية الطبيعية المستقيمة المعتدلة للقلب...»[٢].

ويؤيد تفسير الفطرة الدينية بالمفهوم العام للإسلام، ما ثبت في «صحيح مسلم» و«مسند أحمد» من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**ما من مولود يولد إلا على الفطرة**»، وفي رواية: «**إلا وهو على الملة**»، وفي رواية أخرى: «**إلا على هذه الملة حتى يُبَين عنه لسانه**»[٣]، وكذلك ما ثبت في الحديث القدسي «إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا»[٤].

وفي تقرير هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «الدلائل الدالة على أنه أراد:

---

(١) انظر: التمهيد، ابن عبد البر، تحقيق: مصطفى العلوي وآخرين، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ، ١٨/ ٧٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ١٤٦.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (٢٦٥٨)، وأحمد في المسند، ١٣/ ١٨١ ـ ١٨٢.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (٢٨٦٥).

على فطرة الإسلام، كألفاظ الحديث التي في «الصحيح» مثل قوله: «**على الملة**»، و«**على هذه الملة**»، ومثل قوله في حديث عياض بن حمار: «**خلقت عبادي حنفاء كلهم**»، وفي لفظ: «**حنفاء مسلمين**»...»[1].

ويرى ابن تيميَّة أن تلك الفطرة الدينية من مقتضيات الإشهاد المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢، ١٧٣][2].

فإقرار البشر بوجود الله وربوبيته، لُبُّ ذلك الإشهاد القديم، الذي أخذه الله من بني آدم، والذي يُعَدُّ من لوازم الإنسانية، خُلقَت وجُبِلَت عليه، «فكل إنسان قد جعله الله مقرًا بربوبيته، شاهدًا على نفسه بأنه مخلوق والله خالقه، ولهذا جميع بني آدم مقرون بهذا، شاهدون به على أنفسهم، وهذا أمر ضروري لهم لا ينفك عنه مخلوق، وهو مما خُلِقُوا عليه وجُبِلُوا عليه، وجُعل علمًا ضروريًا لهم، لا يمكن أحدًا جحده»[3].

النزعة الدينية ليست نظرًا مُجرَّدًا:

الفطرة الدينية وإن اشتملت على النظر والعلم، فإنها ليست نظرًا مجردًا، بل محورها العمل، مثلها مثل الفطرة الخلقية؛ لأنها عمومًا تنبع من قوتين: وهما القوة العلمية والقوة العملية، ولأنها ـ أيضًا ـ راجعة إلى حالات النَّفس الانفعالية والفاعلة المقتضية للعمل، وإلى حالاتها العقلية المقتضية للنظر والعلم.

فالفطرة الدينية تقتضي التسليم بوجود الله وربوبيته نظرًا وعلمًا، وبإرادته وعبوديته سلوكًا وعملًا، فإن «في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٣٧١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٨٢ ـ ٤٩١.

(٣) المصدر نفسه ٨/ ٤٨٨.

النافع»[١]، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «الله سبحانه فطر عباده على شيئين: إقرار قلوبهم به علمًا، وعلى محبته والخضوع له عملًا وعبادة واستعانة، فهم مفطورون على العلم به والعمل له، وهو الإسلام...»[٢].

فالإقرار بالفطرة الدينية، كما في قوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة...**»، وقوله فيما يرويه عن ربه: «**خلقت عبادي حنفاء**»، هذا الإقرار لا يتضمن مجرد الإقرار بالصانع فقط، بل هو إقرار علمي، يتبعه عمل وجداني من عبودية الله بالحب والتعظيم والإخلاص[٣].

فكل اتجاه يقصي الجانب العملي أو يضعفه، فليس بدين، بل ربما يكون اتجاهًا فلسفيًّا نظريًّا، ومن هنا ندرك الفرق بين المعرفة الدينية، والمعرفة الفلسفية، فإن المعرفة الدينية تتجاوب أصداؤها في أعماق الضمير، وتتغلغل في شغاف القلب، ثم تتحول تلك المعرفة إلى قوة فعَّالة دافعة، ويكون لها سلطان على النفس، تدفع بصاحبها إلى العمل والتضحية في سبيلها.

بينما المعرفة الفلسفية غايتها النظر، حتى في جانبها العملي، فأقصى مطالبها معرفة الحق والخير والجمال، ووظيفتها البحث عن تلك الحقائق بقدر الطاقة البشرية، مع اعترافها بقصور العقل البشري، ومن أجل ذلك وُصِفَت بأنها متسامحة ومتواضعة.

والحاصل: أن «غاية الفلسفة المعرفة، وغاية الدين الإيمان، مَطْلَبُ الفلسفة فكرة جافة، ترتسم في صورة جامدة، ومَطْلَبُ الدين روح وثَّابة، وقوة محركة»[٤]، ولذلك كان أثر الدين على النظام الخلقي أبلغ من الأثر الفلسفي ـ كما مضت الإشارة إليه في الفطرة الخلقية ـ لأن الفلسفة تؤمن بقيمة الفضيلة والمعاني المجرَّدة، وأما الدين فيؤمن بذاتٍ إلٰهية، يُستَمد منها القانون الخلقي سلطانه الأدبي[٥].

---

(١) المصدر السابق ٨/٤٥٨.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/٥٨٥.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٣/١٣٦ ـ ١٣٧.

(٤) الدين، محمد دراز، ص٧١.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص١٠٠.

بعض المسائل الاعتقادية المترتبة على الفطرة الدينية:

بناء على الضرورة الفطرية الدينية، قرر ابن تيميَّة جملة من المسائل الاعتقادية، منها على سبيل المثال ثلاثة مسائل:

الأولى: ضرورة معرفة الله، فإن أصل تلك المعرفة ضرورية فطرية، مركوزة ومغروزة في النَّفس البشرية، لا تفتقر إلى الاستدلال، بل هي سابقة عليه، لكنها قد تحتاج إلى الاستدلال في كشف فطريتها وضرورتها لا في إثباتها، فتكون نظرية بهذا المعنى لمن فسدت فطرته، فالاستدلال هنا ينبِّه ويستثير الفطرة المتوارية المقتضية معرفة الله، وفي مثل هذا يقول ابن تيميَّة مبينًا أصل المعرفة بالله: «الصحيح أنها فطرية لأنه قد ثبت أن النبي ﷺ قال: «**كل مولود يولد على الفطرة**»، ولكن قد يعرض للفطرة ما يفسدها فتحتاج حينئذ إلى النظر فهي في الأصل ضرورية وقد تكون نظرية... فيجب النظر لما طرأ على الفطرة من الفساد، فإن كون هذا العالم لا بد له من صانع وخالق ومدبر فهذا ضروري، فكونه لا يعرف هذا إلا بطريق النظر، فيه نظر وأيُّ نظر، بل هو معلوم عقلًا وواجب عقلًا، وقد أركزه الله تعالى في فطرة مخلوقاته متحركها وساكنها، ناطقها وصامتها، حيوانها وجمادها»[1].

فالله تعالى «معروف عند العبد بدون الاستدلال بكونه خلق، وأن المخلوق مع أنه دليل وأنه يدل على الخالق، لكن هو معروف في الفطرة قبل هذا الاستدلال، ومعرفته فطرية، مغروزة في الفطرة، ضرورية، بديهية، أولية»[2]، بل إن ضرورة الإقرار بربوبية الله واستحقاقه للعبادة أقوى ـ في نظر ابن تيميَّة ـ من كثير من العلوم الضرورية، إذ يؤكد أن ذاك الإقرار من العلوم الضرورية اللازمة للبشر «التي لم يخل منها بشر قط، بخلاف كثير من العلوم التي قد تكون ضرورية، ولكن قد يغفل عنها كثير من بني آدم، من علوم العدد والحساب وغير ذلك، فإنها إذا تُصُوِّر كانت علومًا ضرورية، لكن كثير من الناس غافل عنها.

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ابن تيميَّة، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢/ ٣٤١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/ ٣٢٤.

وأما الاعتراف بالخالق فإنه علم ضروري لازم للإنسان، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه، بل لا بد أن يكون قد عرفه وإن قدر أنه نسيه، ولهذا يسمَّى التعريف بذلك تذكيرًا فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد»[1].

وكون المعرفة بالله يمكن حصولها بالضرورة، لم ينازع فيه إلا شواذ أهل الكلام، ولكن مناط النزاع مع جمهور المتكلِّمين يتمثل في فهم الواقع، إذ زعموا أن معرفة الله نظرية بالنسبة لواقع أكثر الناس، بينما الحق أنها حاصلة لأكثر الناس فطرة وضرورة[2].

وإنكارهم فطرية معرفة الله لا يعني عدم فطريتها في نفوسهم، ذلك ـ كما قررته في أوائل الباب ـ «أن الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه، فإن قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به، فوجود الشيء في الإنسان وغيره غير علم الإنسان به»[3].

وفي سياق بيانه تنازع النظار في طريق حصول المعرفة بالعقل أم بالشرع يبيِّن ابن تيميَّة الأصل الفلسفي، الذي أوجب لبعض النظار ـ وهم المعتزلة خاصة ـ نفي فطرية المعرفة بالله، فقد رأى أن موقفهم من فطرية المعرفة بالله فرع عن قولهم في القدر، إذ العبد عندهم مستقل بفعله، وأنه لا ثواب له إلا على فعله، فلو كانت معرفة الله ضرورية للزم أن يثاب العبد على غير فعله[4].

وقد رتَّب النظار على نقلهم مسألة «معرفة الله» من التصنيف الضروري إلى التصنيف النظري، إيجاب النظر بل جعلوه أول واجب على المكلف، ومنهم من أوجب القصد إلى النظر، ومنهم من أوجب الشك، وبعضهم أوجب

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٤٨٩.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٩/ ٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ١٦/ ٣٤١.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٧/ ٤٦٠.

المعرفة، وكل هذه الواجبات ـ عندهم ـ متلازمة فالخلاف بينهم خلاف لفظي لا حقيقي[1].

وبهذا انتهى هؤلاء النظار إلى شناعة في المعتقد حينما أوجبوا الشك ـ تصريحًا أو تلويحًا ـ في معرفة الله، ذلك لأن الشك لازم عن وجوب النظر، وهذا معلوم الفساد من الدين والنفس والعقل بالضرورة[2] ـ كما سبقت الإشارة إليه فيما مضى ـ وقد شنَّع ابن حزم عليهم بهذا السبب[3].

ومع شناعة تلك النتيجة فقد وقع نظار الأشاعرة في مفارقة منهجية، وهي إيجابهم النظر أو المعرفة العقلية مع تأكيدهم بأنه لا واجب إلا بالشرع، ونفيهم التحسين والتقبيح العقلي، فهذا خلل منهجي يستوقف الباحث[4]، ويزداد ذلك المنهج الكلامي شناعة، حينما يحصر أصحابه النظر في طرق معينة محددة كدليل الحدوث، وتلك دعوى فَجَّة جريئة، تحجِّر الواسع، وتحتكر المعرفة البشرية، وتنصب نفسها وصية عليها، وواقع المعرفة يؤكد على أن طرق المعارف كثيرة متنوعة، «تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل، وتارة بزيادة مقدمات فيه يستغني عنها آخرون، فهذا يستدل بالإمكان وهذا بالحدوث، وهذا بالآيات، وهذا يستدل بحدوث الذوات، وهذا بحدوث الصفات، وهذا بحدوث المعين كالإنسان، وهذا بحدوثه وحدوث غيره»[5] وهلم جرًا.

الثانية: ضرورة علو الله على خلقه، فإن الله قد فطر الخلق على العلم بأن ربهم فوقهم، وعلى قصد إرادته في علوه، فإن الناس ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ «مع اختلاف عقائدهم وأديانهم، يشيرون إلى السماء عند الدعاء لله تعالى

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٧/٣٥٣و ٤١٩، المواقف، للإيجي، تحقيق: عبد الرحمٰن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٧م، ص٣٢.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٧/٤١٩ ـ ٤٢١.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم ٣/٣٣ ـ ٣٤.

(٤) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٧/٤٢١، ٨/١٢ ـ ١٣.

(٥) المصدر نفسه ٣/٣٣٣.

والرغبة إليه، وكلما عظمت رغبتهم واشتد إلحاحهم، قوي رفعهم وإشارتهم... وهذا يفعلونه إذا دعوا الله مخلصين له الدين، عندما يكونون مضطرين إلى الله عند الرغبة والرهبة، مثل ركوب البحر وغيره، وفي تلك الحال يكونون قاصدين الله قصدًا قويًا، بل لا يقصدون غيره ويقرنون بقصد قلوبهم وتوجهها، إشارتهم بعيونهم ووجوههم وأيديهم إلى فوق، ومعلوم أن الإشارة تتبع قصد المشير وإرادته...»[١].

ويؤكد ابن تيميَّة اتفاق الأمم المختلفة على ضرورة علو الله، ويعبرون عما يجدونه في قلوبهم من اضطرار إلى قصد العلو، برفع أيديهم أو أبصارهم إلى الله جهة العلو، وذلك الاتفاق منشؤه الفطرة الدينية العقلية[٢].

الثالثة: إثبات الكمال لله وتنزيهه عن النقائص، وهذا ثابت بالفطرة الدينية والعقلية، ولذلك يقول ابن تيميَّة عن اتصاف الله تعالى بصفات الكمال: «... هذا المعنى مستقر في فطر الناس، بل هم مفطورون عليه، فإنهم كما أنهم مفطورون على الإقرار بالخالق، فإنهم مفطورون على أنه أجل وأكبر، وأعلى وأعلم وأعظم وأكمل من كل شيء»[٣].

فالفطرة الدينية والعقلية قاضيتان بإثبات الكمال لله ونفي النقائص عنه، وقد خالف تلك الطريقة الفطرية بعض المتكلِّمين؛ كأبي المعالي والرازي، والآمدي، حيث زعموا أن ثبوت الكمال لله ونفي النقائص عنه لا يعلم إلا من طريق النقل الذي هو الإجماع عندهم، واعتمدوا في نفي النقائص عن الله طريقًا مبهمًا مبتدعًا وهو نفي التجسيم[٤].

لكن ابن تيميَّة قيَّد الكمال الثابت لله من طريق الفطرة بشرطين:

الأول: أن يكون الكمال ممكن الوجود.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/٥١٩ ـ ٥٢٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٤/٥٢١.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٦/٧٢.

(٤) المصدر نفسه ١٦/٧٣.

الثاني: أن يكون سليمًا عن النقص بأي وجه من الوجوه[1].

وفَصَّل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، في بحث مفرد يُسمَّى «الرسالة الأكمليَّة» من ضمن مجموع الفتاوى له، اعتمد فيها على ذلك المعنى الفطري في إثبات الكمال لله[2].

فثبوت الكمال في الفطرة والضرورة يقتضي إثبات وجود الله، والإقرار بوجود الله يستلزم الإقرار بأنه كامل، هذا هو الأساس الفطري الذي اعتمده «ديكارت» في معرفة الله تعالى والإقرار بوجوده، وهو المعنى نفسه الذي أشار إليه ابن تيميَّة بقوله عن البشر: «فإنهم كما أنهم مفطورون على الإقرار بالخالق، فإنهم مفطورون على أنه أجل وأكبر...»[3].

فقد بَيَّن «ديكارت» أن معرفة الله من حيث اتصافه بالكمال المطلق، معرفة ضرورية فطرية، ثم إن «الوجود لا بُدَّ أن يكون ثابتًا لله تعالى، من حيث إنه المتصف بالكمال المطلق؛ لأنه إذا كان الوجود كمالًا ـ بل لا يمكن تحقق اتصاف الله تعالى بصفات الكمال إلا من حيث هو موجود ـ فإنه يلزم بالضرورة أن يكون موجودًا»[4]، ولذلك يقول: «... ليس في وسعي أن أتصور إلٰهًا لا وجود له ـ أي: أتصور موجودًا ذا كمال مطلق بغير كمال مطلق ـ كما في وسعي أن أتخيل فرسًا ذا جناحين أو غير ذي جناحين»[5].

فتصور وجود الله مع تصور كماله، متلازمان تلازمًا ضروريًّا في الذهن والخارج، بخلاف تصور بعض الممكنات، التي يمكن أن تنفك فيها جهة الذهن عن جهة الواقع، وبهذا ندرك خطأ القديس «أنسلم»، حيث استدل على وجود الله بمجرد تصور فكرة الكمال المطلق، من حيث هو تصور يدرك

---

(١) المصدر السابق ١٦/ ٨٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٦/٦٨ ـ ١٤١.

(٣) المصدر نفسه ١٦/ ٧٢.

(٤) المعرفة في الإسلام، مصادرها ومجالاتها، القرني، ص٢١٩.

(٥) تأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١م، ص٢٠٠.

بالعقل، لا من حيث إنه تصور فطري ضروري، فإنه استلزم من مجرَّد الصورة الذهنية بالكمال المطلق، وجود خارجيًّا واقعيًّا لله، وهذا خطأ في الاستدلال ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله في مبحث الواقعية الوجودية ـ لأنه ليس كل ما يتصوَّره الذهن يجب أن يكون متحققًا في الواقع، فالوجود الذهني لا يلزم منه الوجود الخارجي[1].

---

(١) انظر: المعرفة في الإسلام، مصادرها ومجالاتها، القرني، ص٥٢٨ ـ ٥٣٠.

الباب الثاني

الواقعية المعرفية كشفًا وفاعليةً

وفيه تمهيد وفصلان:

- الفصل الأول: الواقعية الوجودية.
- الفصل الثاني: الواقعية اللُّغوية.

تمهيـــد

وصف الواقعية والواقعي منسوب إلى «الواقع»، الذي هو الوجود بأحداثه وأفعاله، ولذلك يرادف وصف «الواقعي» وصفا «الوجودي» و«الفعلي» «ويقابله الخيالي والوهمي، تقول: الرجل الواقعي؛ أي: الرجل الذي يرى الأشياء كما هي عليه في الواقع، ويتخذ إزاءها ما يناسبها من التدابير، دون التأثر بالأوهام أو الأحلام»[1]، ويعني باللاتينية in res in rebus؛ أي: موجود في الواقع، أو في الأشياء ذاتها، ويستخدم هذا المصطلح ليشير إلى وجود مستقل عن العقل[2].

والواقعية المعرفية هي: التي تتخذ من الواقع الموجود مركَزًا لمفاهيمها، ومستنَدًا لفلسفتها، ومفسِّرًا لطبيعة المعرفة البشرية، ومحدِّدًا العلاقة بين قوى الإنسان الإدراكية وموضوعات الإدراك[3].

لكن «الواقع» لم يكن مفهومًا محسومًا في الميدان الفلسفي ـ كما أشرت

---

(١) المعجم الفلسفي، صليبا ٢/٥٥٢.

(٢) انظر: معجم فلسفي مختصر ملحق بكتاب مدخل إلى الفلسفة، وليم جمس، ترجمة: عادل مصطفى، ص٣٦٥.

(٣) فالمراد بـ«**الواقعية**» هنا معناها اللُّغوي والمنهجي، مُجرَّدًا من العلائق الفلسفية التي شابتها، فإن هذا المصطلح ـ في نظري ـ ذو طبيعة منهجية لا فلسفية، والمصطلحات المنهجية قوالب فارغة، تتشكل بحسب المادة الفكرية التي تملؤها، ومن هنا كانت محط تنازع بين أنواع من الفلسفات والرؤى المتباينة، كلٌّ يدعيها، وبالنظر إلى أصلها اللُّغوي والمنهجي عدها المفكر الإسلامي «سيد قطب» من خصائص التصور الإسلامي، كما في كتابه: «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته».

إليه في المدخل ـ ولذلك كان محل تنازع في تفسيره بين التيارات والمدارس الفلسفية، فالواقعية الأفلاطونية ترى الواقع متحقَّقًا في «المُثُل»، والواقعية الروحانية تتصور «الواقع» قائمًا في الفكر الموجود في كل قوة، والواقعية الرياضية تظن أن واقع الحقائق الرياضية متمثلًا في الواقع الخارجي لا الذهني، فعالم الرياضيات ـ في نظرها ـ يكتشف الحقائق الرياضية في الواقع ولا يبدعها ذهنيًّا، والواقعية المادية تعتقد بأن «الواقع» هو الواقع الخارجي المحسوس فقط، وبذلك تطرفوا في واقعيِّتهم، بحيث قصروا المعارف على الواقع الخارجي، وجمدوا على الظواهر الحسية، وهناك واقعيات متعددة بتعدد العلوم والفنون.

ومردُّ تلك الواقعيات إلى نوعين، وهما: الواقعية المثالية العامة، التي ترد الوجود الحسي الخارجي إلى الوجود الذهني، والواقعية المادية الصرفة التي تحصر الوجود الذهني في الوجود الحسي، منكرة فاعلية العقل المعرفية ومعارفه.

من بين هاتين الواقعيِّتين المتطرِّفتين تتميز واقعية ابن تيميَّة، التي وسعت مفهوم «الواقع» حتى شمل عالم الغيب وعالم الشهادة، ونجحت في الموازنة المنهجية، بين الوجود الذهني المثالي والوجود الحسي الخارجي، فكانت وسطًا بين واقعية الفلسفة المثالية، المنفكة عن الواقع الخارجي، وبين واقعية الفلسفة المادية، المُبدِّدة الفاعلية المعرفية والواقع الذهني، والحاصرة المعرفة البشرية في المادة وتجلِّياتها، فجاءت واقعيته ردًّا على زيف تلك الواقعيِّات الفلسفية.

الأبعاد المعرفية لمفهوم الواقعية:

إذا كان مفهوم الفطرة كاشفًا عن جذور المعارف والقدرات والمَلَكَات الموهوبة البشرية، التي عليها تتأسس المعرفة، وبها يتجلَّى هرم المعارف لدى الإنسان، فإن فاعليَّة تلك المعارف والمَلَكَات والقدرات، تتضح من خلال مفهوم الواقعية، إذ لا فاعليَّة للمعارف الذاتية الفطرية ما لم تلامس الواقع، وتصطدم بمعطياته، وتعالج مشكلاته.

وكما أن الواقعيَّة المعرفية تقوم بوظيفة تفعيل المعارف الفطرية، وتخصيبها، فهي كذلك ميزان توزن بها المعارف، ومعيار ترد إليها، فإن الواقع في فكر ابن تيميَّة كثيرًا ما كان حاسمًا للمشكلات الفلسفية الفكرية الوجودية واللغوية.

لكن الواقع الوجودي الذي يدور عليه مفهوم «الواقعية» متنوع، أشار ابن تيميَّة إلى هذا التنوع قائلًا: «... لكل شيءٍ أربع وجودات: وجود عيني وعلمي، ولفظي، ورَسْمِي، وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، واللِّسان، والبَنَان، لكن الوجود العيني هو: وجود الموجودات في أنفسها، والله خالق كل شيء، وأما الذهني الجَنَاني فهو: العلم بها الذي في القلوب، والعبارة عن ذلك هو اللِّساني، وكتابة ذلك هو الرَّسْمِي البَنَاني»[1].

ولما كان الواقع الوجودي متنوِّعًا، كانت واقعية ابن تيميَّة ـ التي اعتمدها منهجيًّا ـ على نوعين، أشرت إليهما في مدخل الدراسة، **وهما**:

ـ **الأولى: واقعية حسية وجودية، تتجلَّى في مظهرين**:

الأول: الواقع المشهود «عالم الشهادة»، الذي يكون معيارًا للعلاقة بين الوجودين: الذهني أو العلمي، والخارجي أو العيني، وعلى أساسه تُحَلُّ مشكلة الكلِّيَّات، ويبنى النقد الجديد للمنطق الأرسطي.

الثاني: الواقع الغيبي «عالم الغيب»، الذي يتكشَّف معناه بناءً على الواقع المشهود، وفي محيطه تتحدَّد العلاقة بين العقل والغيب، وعلى ضوءه تُحَلُّ مشكلة الاستقراء، والاستدلال على الغيب.

ـ **الثانية: واقعية لُغَويَّة رمزيَّة**، تتناول مشكلات الوجود اللِّساني، والوجود البناني على حد تعبير ابن تيميَّة، وكما أن الواقع الحسي ضامن لاستقرار العلاقة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، ومحقِّق تماسك وانتظام طبيعة الواقع الوجودي الحسي، غيبًا وشهادة، فكذلك تَفْعَل الواقعية

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٢/ ١١٢، وانظر: المصدر نفسه ٦/ ٢٧٤، وبغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٤٤٢.

اللُّغوية، التي تضمن استقرار العلاقة بين اللفظ والمعنى، وتنشد تماسك المعاني ووضوحها وثباتها، يَتَجَلَّى ذلك في أعظم مظاهرها، ألا وهو «البحث عن مراد المُتكلِّم»، إذ هو المُحرِّك المنهجي لفلسفة ابن تيميَّة اللُّغوية، والمولِّد للمفاهيم المنهجية الضابطة للنصوص، أعظمها دلالة السِّياق، وفهم السلف، وبه تُحَلُّ مشكلتا التأويل والمجاز.

تكفَّل الفصل الأول ببيان النوع الأول، من واقعية ابن تيميَّة الوجودية ـ وهي الواقعية الحسية الوجودية ـ وشرح متعلَّقاتها، كما التزم الفصل الثاني بإيضاح النوع الثاني، وهي الواقعية اللُّغوية، وتفسير مشكلاتها.

الفصل الأول

الواقعية الوجودية

وفيه تمهيد ومبحثان:

- المبحث الأول: التصور العقلي والوجود.
- المبحث الثاني: واقع الوجود غيبًا وشهادة.



تمهيـــد

الوعي أو الشُّعور نوعان:

الأول: وعي حُضُوري، وهو شعور الإنسان بمعارفه الضرورية الأَوَّليَّة، كوعيه بذاته، وشعوره بلذته وألمه، شعورًا لا يمكنه دفعه عن نفسه، ولا يحتاج معه إلى واسطة، وهذا النوع من الوعي ذاتي ضروري غير مكتسب، ينبع من حضور الموضوع المدرَك للمدرِك، دون توسط شيءٍ بينهما، فتلك صورة ضرورية تحصل بغير فعل إراديٍ من الإنسان(١).

الثاني: وعي حُصُولي، وهو شعور الإنسان ووعيه بغيره، بواسطة جهازه الذهني، الذي بإمكانه أن يتصور الأشياء ويعيها، فإن وعي الذهن وتصوره للأشياء معرفة حصولية، ناتجة عن ارتباط الذات المدرِكة بالواقع العيني المدرَك، تكون فيه الصور الذهنية، وسائط مترجمة للواقع الخارجي، وجسرًا يصل المدرِك بواقعه الخارجي، فإدراكه وتعقله العالم الخارجي؛ يعني: ارتسام صورته في الذهن(٢).

فالإنسان يبدأ في مساره المعرفي، من درجة الوعي الحضوري بذاته، وقوى نفسه، ومعارفه الأولية ـ كما نوَّهتُ إليه في أوائل الباب الأول ـ ثُمَّ مع انفتاحه على العالم الخارجي، يبدأ ذهنه بالتَّشَكُّل من خلال حيازته التصورات

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١٠/٥٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٠/٥٢.

عن الأشياء الخارجية، وبتشكُّل ذهنه تبدأ مرحلة الوعي الحصولي لديه.

ولا ريب أن الوعي الحضوري شرط في تحقق الوعي الحصولي، هذا ما نَبَّه إليه ابن تيميَّة قائلًا: «الشُّعور [الوعي الحضوري] أَوَّلُ درجات العلم والعقل، فمن لم يكن شاعرًا بالشيء، كيف يكون عالمًا به وعاقلًا له [الوعي الحصولي]؟»[1].

لكن ما طبيعة علاقة الإدراك التصوري بالشيء الخارجي المدرَك؟ هل وجود الشيء الخارجي في الذهن وجود مادي؟ أم هو مُجرَّد مثال وصورة؟

إن العلاقة بينهما علاقة ماهيَّة وصُوريَّة، فالشيء الخارجي يرتسم مثاله في الذهن، وتحضر ماهيَّته في العقل، فحقيقة التصور هي: حصول الأشياء في الذهن، من جهة معانيها وماهيَّاتها، لا من جهة هُويَّاتها وشخصياتها.

ولذلك يقول ابن تيميَّة: «حصول الصورة العلمية في [الصورة الذهنية] في العالم كحصول الصورة المرئية في المرآة، أو في الماء ونحو ذلك، ومعلوم أنه لم تحل في المرآة والماء نفس الشمس والوجه، ولا ما يساويهما في الحد والحقيقة، ولكن صورة تحكيها...»[2].

ومع كون ذلك المعنى بدهيًّا، فإن ابن تيميَّة أُضْطُرَّ إلى بيانه في سياق نقده حجج «الطوسي» في نفي صفة العلم عن الإله، والتوصل بها إلى إثبات قيام صفة العلم بالعالم، وكذلك في سياق كشف شبهات الرازي في مسألة العلم[3].

نوعا التصور الذهني:

إن للتصور الذهني وظيفة مركزية في تحقيق الوعي الحصولي، إذ هو الرابط بين الإنسان والعالم الخارجي ـ كما أشرتُ إليه سابقًا ـ وهو من أعظم وظائف العقل المعرفية التي يتمتَّع بها، لكنه على ضربين:

---

(١) المصدر السابق ١٠/ ٦٤.

(٢) المصدر نفسه ١٠/ ٦٦.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ٦٧، والرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٣٠٢.

الأول: تصورات أولية قائمة على الحس المباشر، مثل تصوُّرِنا للبرودة؛ لأننا أدركناها باللَّمس، وتصور اللَّون؛ لأننا أدركناه بالبصر وهكذا.

الثاني: تصورات ثانوية، وهي تصورات كلية قائمة على التصورات الأولية، فإن الذهن يُولِّد من تلك التصورات الأولية، تصورات جديدة خارجة عن حدود الحس المباشر، إذ يقوم العقل فيها بتجريد الصفات الكلِّيَّة من الصفات الجزئية، وينتزع من الجزئيات معنى صوريًا، يكون قدرًا مشتركًا بينها، وتلك العلمية من أخص خصائص العقل(١).

والتصور ـ سواء أكان أوليًّا عينيًّا أم ثانويًّا كليًّا ـ متوقف على الحس ومرتبط به، فإذا كان التصور الأَوَّلى متوقفًا على الحس المباشر، فإن التصور الثانوي الكلي لا يمكنه مجاوزة المحسوس على وجه العموم، فالعقل لا يستطيع تصور ما لم يحسه بوجه من الوجوه، ولذلك فإنه لا يمكنه تصور المعدوم إلا من خلال تصور المحسوس(٢).

لكنه مع ذلك يمكنه ـ عبر قوته المخيِّلة ـ تجاوز الحس المباشر والواقع المحسوس، بإبداعه صورًا مركبة من المحسوسات، لا وجود لها في الواقع المحسوس الخارجي؛ كتصوره جبلًا من ذهب، وبحرًا من زئبق، لكن تلك الصور الإبداعية الخيالية تتبع الحس(٣).

وفي هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «... نفس الإنسان التي هي الشاعرة العالمة المدركة بقواها وآلاتها، لم تجد العدم ولم تفقهه ولم تصادفه، ولم تُحِسه بشيء من حواسها الباطنة ولا الظاهرة، ولا شعرت إلا بموجود، لكن لما شعرت بموجود، أخذ العقل والخيال يقدر في النَّفس أمورًا تابعة لتلك الأمور الموجودة، إما أمور مركبة، وإما مشابهة لها، فإنه أدرك الياقوت وأدرك الجبل، ثم ركَّب في خياله جبل ياقوت...»(٤).

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، اب تيمية، ص٣٦٢، ٤١٣.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ١٢٧.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٣٦٤، ٤/ ٦٠٦.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ١٢٨، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٢٧٤.

تأسيس علاقة التصور الذهني بالوجود الخارجي:

إبداع العقل صورًا لا وجود لها في الخارج، يدلنا على الحقيقة الفطرية التالية «وهي أن الوجود الذهني أوسع من الوجود الخارجي»، وفي تقرير تلك الحقيقة الفطرية يقول ابن تيميَّة: «إن تصور الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية، فإنها تشمل الموجود والمعدوم والممتنع والمقدرات»[1].

لكن لما كان الخيال الذهني الإبداعي مرتبطًا بالحس من جهة، ومنفكًّا عن الواقع الخارجي من جهة أخرى، وقعت بعض المناهج الفلسفية في مشكلة الخلط بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، فاشتبه عليها الوجودان، ولم تستطع التمييز بينهما منهجيًّا، بل اتخذت من ذلك الغلط التصوري أُسًّا لبنائها الفلسفي والمنهجي.

وقد كشف ابن تيميَّة ذلك الأساس المغلوط، ضاربًا المثال عليه بطوباوية الفلسفة الصوفية، إذ يقول بعد ذكره بعض أنواع الصور العقلية الإبداعية: «. . . تلك الأمور مُثُلٌ خيالية، ليست حقائق موجودة في أنفسها، وقد يشتبه على بعض الناس ما يتخيله فيه، فيظنه موجودًا في الخارج، وطائفة من فلاسفة الصوفية؛ كابن عربي، يُسمِّى هذا أرض الحقيقة، ويذكر فيه من العوالم وأنواعها وأقدارها ما يطول وصفه، وذلك أن الخيال لا حدَّ له، بل تخيلات النفوس لما ليس له وجود في الخارج أعظم من أن تحصر، فهؤلاء الضالون قالوا: هذا أرض الحقيقة، وهو عالم الخيال»[2].

وكما أن علاقة الصورة الخيالية بالحس، علاقة اتفاق واختلاف، فكذلك علاقة الصورة العلمية الكُلِّيَّة بالحقيقة الخارجية، فإنها علاقة ائتلاف واختلاف، فهي توافق الواقع الخارجي وتطابقه، وعندئذٍ تكون علمًا، ولكنها تخالفه في عدم مساويتها للحقيقة الخارجية من كل وجه، إذ الصورة العلمية الكلِّيَّة غير الحقيقة الخارجية.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/١٦٣.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/١٠٨.

وقد بَيَّن ابن تيميَّة تلك العلاقة الجدلية، مؤكِّدًا أنها سبب آخر في الضلال المنهجي، الذي وقعت فيه بعض المناهج، وفي ذلك يقول: «... لهذا تغلط الأذهان هنا كثيرًا؛ لأن بين ما في الأذهان وما في الأعيان مناسبة ومطابقة، وهو من وجه مطابقة العلم للمعلوم، ومخالفة من وجه، وهو أن ما في النَّفس من العلم ليس مساويًا للحقيقة الخارجية، فلأجل ما بينهما من الائتلاف والاختلاف كثر بين الناس الائتلاف والاختلاف، ومن فهم ما يجتمعان فيه ويفترقان زاحت عنه الشبهات في هذه المحارات»[١].

فالعقل ـ من خلال قُوَّتِه المخيِّلة ـ يمكنه أن يركِّب ويُحلِّل الواقع الخارجي، بل ويبدع صورًا لا حصر لها، لكن كل ذلك يحدث في الوجود الذهني، ويمكن لبعض تلك الصور الخيالية الإبداعية، أن تتحقق واقعًا مجسدًا محسوسًا في الخارج، لكن عن طريق وسائل وأدوات التجربة المحسوسة.

فانتقال الصورة الذهنية الخيالية إلى الوجود الخارجي، مشروط بتحقيقه في الواقع الخارجي، تلك هي روح واقعية ابن تيميَّة النقدية، التي جاءت رَدًّا على الواقعيات المثالية، التي تسوِّغ نقل الصورة الذهنية الخيالية إلى الواقع الخارجي، بدون ضوابط ولا شروط، بل بمجرَّد تحقق الصورة الذهنية في الوجود الذهني.

لقد جاءت واقعية ابن تيميَّة النقدية «لِتُخَلِّص الواقع مما ليس منه، وتحاول إعادة صياغته بشقيه الحسي والخيالي، دون شَطَطٍ أو تقصير، وتعبئته بمضامين يجدر الالتفات إليها»[٢].

تكفل المبحث الأول من هذا الفصل، ببيان روح ابن تيميَّة الواقعية، من خلال تحديد العلاقة بين التصور العقلي والوجود الخارجي، وكشف الأُغلوطات الاعتقادية والتصورية والمنهجية والمنطقية، المترتبة على الفهم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٣/٤٩٣ ـ ٤٩٤.

(٢) واقعية ابن تيميَّة، مسألة المعرفة والمنهج، أنور الزعبي، ص٣٤ ـ ٣٥.

الخاطئ لتلك العلاقة، وأما المبحث الثاني فسيكشف لنا طبيعة ذلك الواقع الخارجي، الذي اتخذه ابن تيميَّة ضابطًا للعلاقة بين الوجودين الذهني والمادي ومسوِّغًا لنقل الصورة الذهنية إلى واقعه الخارجي.

المبحث الأول

التصور العقلي والوجود

وفيـه:

- أولًا: علاقة التصور العقلي بالوجود.
- ثانيًا: مشكلة الكلِّيَّات.
- ثالثًا: أساس نقد المنطق.



أولًا: عَلَاقَةُ التَّصَوُّرِ العَقْلِي بِالوُجُودِ

تحرير العلاقة بين الوجود الذهني العقلي من جهة، وبين الوجود الخارجي المادي من جهة أخرى، فكرة مركزية في مفهوم الواقعية المعرفية عند ابن تيميَّة، كان لها أوضح الأثر في بناء المنهج النقدي لديه، فقد اعتمد عليها في نقد أنواع من المناهج المعرفية، وعَدَدٍ من المقالات الفلسفية والمنطقية، سيأتي التمثيل ببعضها ـ إن شاء الله تعالى ـ في تضاعيف هذا المبحث.

مبدأ استقلال وجود الحقائق الخارجية عن الإدراك:

ينطلق ابن تيميَّة في تأسيسه للعلاقة بين التصور العقلي والوجود الخارجي، من مبدأ استقلالية واستغناء الحقائق الخارجية عن تصوراتنا وإدراكاتنا الذاتية، وافتقار إدراكاتنا التصورية إلى الواقع الخارجي، بحيث تكون تابعة له، لا العكس، ففي معرض إبطاله تفريق المناطقة بين الصفات الذاتية واللازمة، يَصِيغُ مبدأه قائلًا: «معلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها»[1].

فوجود الواقع والحقائق الخارجية وجود موضوعي خارجي، لا وجود ذهني صوري، ولا يتوقف على إدراكاتنا وتصوراتنا الذاتية، فمن خلال ذاك

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١١٣.

المبدأ الواقعي يمكن ضبط العلاقة بين الإدراك التصوري ووجود الأشياء، وتلك علاقة طبيعية واقعية، فوجود الأشياء والحقائق شرط في إدراكنا لها؛ لأن «تصوراتنا تابعة لها»، فلا يكون الشيء مدركًا إلا وهو موجود، لكنه لا يفتقر في وجوده الموضوعي الخارجي إلى الإدراك، فهو موجود أدركناه أم لم ندركه؛ لأن الأشياء الخارجية «لا تكون تابعة لتصوراتنا».

بمنطق ذلك المبدأ، يمكن نقض تصورات الشكاك والمثاليين العلاقة بين الإدراك ووجود الأشياء؛ فالفيلسوف «باركلي» ـ على سبيل المثال ـ قرَّرَ أن كل الصفات للأشياء في العالم راجعة إلى الذات، وليس منها شيء موضوع، واشترط لوجود الأشياء الخارجية أن تكون مدركة، فالوجود في نظره هو: الإدراك، «وما لا يدرك لا يوجد»[١].

وبناء على ربط وجود الأشياء بإدراكها شكَّك الشكَّاك في وجود العالم الخارجي، وتساءلوا: كيف يكون للعالم الخارجي وجود موضوعي مستقل عن الإدراك؟ بل أصبحت تلك المشكلة ـ التي توصف في الأدبيات الفلسفية بـ«مشكلة وجود العالم الخارجي» ـ من أعقد المشكلات الفلسفية التي تواجه التيار المثالي والشكِّي؛ لأنهما لم يميِّزا تمييزًا واضحًا بين الإدراك الذاتي والعالم الخارجي، كما ينصُّ عليه صراحة المبدأ الذي تبنَّاه ابن تيميَّة، ولذلك فإن الفطرة المعرفية لم تضع وجود العالم الخارجي موضع التساؤل؛ لأنه مستقل استقلالًا يمكن إدراكه إدراكًا ضروريًّا بالحواس، لا يحتاج معه إلى براهين وأدلة، فهي قضية فطرية ضرورية محسوسة، لا تمثل مشكلة معرفية[٢].

وقريبًا من رؤية الشُّكَّاك للعالم الخارجي الرؤية الصوفية، التي ترى أن هناك تلازمًا بين إدراكهم ووجود المعيَّنات في الخارج، فإنهم ظنوا أن عدم شهودهم بحواسهم الأشياء الخارجية وفناءهم عنها، يستوجب للأشياء أن تكون فانية في أنفسها.

---

(١) انظر: باركلي، يحيى هويدي، دار المعارف، مصر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ص١٤٢.

(٢) انظر: الوضعية المنطقية، في فكر زكي نجيب محمود، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، عبد الله الدعجاني، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط. الأولى، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م، ص٣٩٨ ـ ٤١٥.

لكن لا تلازم بين إدراك الشيء ووجوده في الخارج، أو بين عدم إدراكه وعدم وجوده في الخارج، ولذلك يقول ابن تيميَّة مناقشًا المتصوفة في رؤيتهم الوجودية تلك: «هَبْ أنكم غبتم عن هذا ولم تشهدوه، فالغيبية عن شهود الشيء لا يوجب عدمه في نفسه، فإذا لم يشهد العبد الشيء أو لم يرده أو لم يعلمه أو لم يخطر بقلبه، أو فني عن شهوده، أو اُصْطُلِم أو غاب، لم يلزم من ذلك أن يكون الشيء صار في نفسه معدومًا فانيًا لا حقيقة له، بل الفرق ثابت بين أن يعدم الشيء في نفسه ويفنى ويتلاشى، وبين أن يعدم شهود الإنسان له وذكره ومعرفته»[1].

وبهذا المنطق الواقعي أعاد ابن تيميَّة ترتيب العلاقة بين الخالق والمخلوق إلى وضعها الصحيح، كما راجع العلاقة بين بعض موجودات العالم الخارجي وبين الإدراك الذاتي، وذلك في سياق نقده الغزالي و«ابن رشد»، حينما جعلا علاقة وجود «الألوان» بـ«النور»، وعلاقتها بإدراكنا، وعلاقة المخلوق بخالقه، من باب واحد، وهي: علاقة الشرط بمشروطه، وبناء على ذلك فلا وجود للألوان بدون النور، وبدون إدراكنا لها، كما لا وجود للخالق بدون مخلوقه.

لكن ابن تيمية يؤكِّد استغناء وجود الألوان عن وجود النور وعن إدراكنا لها، وإن كان «النور» شرطًا في إدراكنا لها، لا في إثبات وجودها، كما يقرر استغناء الخالق عن المخلوق، فليست العلاقة بينهما علاقة شرط بمشروطه، بل العلاقة بينهما أقرب ما تكون إلى علاقة العِلَّة بمعلولها.

وفي ذلك يقول: «... ما ذكره هذا الرجل [يعني: ابن رشد] موافقًا فيه لصاحب «المشكاة» [يعني: الغزالي] أن النور سبَبُ وجود الألوان، وسبب إدراكنا لها، كما أن الله سبب وجود الموجودات، وسبب معرفتنا بها، ليس بمستقيم فإن الألوان موجودة في نفسها، سواء أدركناها أو لم ندركها، وهي في نفسها مستغنية عن النور، ولكن النور شرط في إدراكنا لها، لا في

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٣١١.

وجودها، وليس المخلوق مع الخالق كذلك، بل الخالق هو المبدع لأعيان الموجودات، وليس هو معها كالشرط مع المشروط... وكالصورة مع المادة... ونحو ذلك من التَّمَثُّلَات التي يقتضي أنه مفتقر إليها وهي مفتقرة إليه...»[١].

وكما أن وجود الأشياء لا تتوقف على إدراكنا لها، فكذلك إثبات الشريعة والوحي والنقل ـ باعتبارها أشياء خارجية ـ حقائق واقعية لا تتوقف على علمنا بها وتعقلنا لها، «فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره، هو ثابت سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره...»[٢]، وبهذا المعنى لا يمكن أن يكون العقل أصلًا للنقل، لكن قد يكون أصلًا له باعتبار علمنا بصحته، كما سيأتي بيانه لاحقًا إن شاء الله.

فإثبات الحقائق الخارجية، ليست متوقفة على إدراكنا لها تصورًا وعلمًا، كما أن إعراض القلب عن العلم، واللِّسان عن النطق «لا يقتضي قلب الحقائق ولا عدم الموجودات»[٣]، و«عدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها»[٤]؛ لأن الحقائق الخارجية مستقلة في ثبوتها في الخارج، لا تتأثر سلبًا أو إيجابًا بما يدور في أذهاننا، من تصور لها وعلم بها، أو من عدمها.

ومن لم يراع تلك العلاقة الواقعية بين ذواتنا والحقائق الخارجية، يقع في بعض الأغاليط الاستدلالية، منها الجزم بنفي الشيء بمجرد عدم العلم به، ولهذه الأُغلوطة الاستدلالية أمثلة، نجدها عند بعض الفلاسفة، والمتكلِّمين، والمناطقة، سبق بيانها في سياق شرح فطرة العقل الاستدلالية[٥].

بتلك الرؤية الواقعية، التي تجعل التصورات الإدراكية تابعة للحقائق

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٢) المصدر نفسه ١/ ٨٧.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٤٨.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ٨٧.

(٥) انظر على سبيل المثال: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٤٦٩ ـ ٤٧٠، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٤٠.

الخارجية، ناقش ابن تيميَّة التصور السفسطائي المتمثل في المبدأ القائل: «إن الحقائق تتبع العقائد»، الذي يؤكد افتقار الحقائق الخارجية إلى التصورات والاعتقادات الذاتية، كما يؤكِّد فاعلية العقائد في تشكيل الحقائق الخارجية، لقد نقضه ابن تيميَّة بتلك الرؤية الواقعية، وعالج آثاره العبثية في علم أصول الفقه، سبق بيان ذلك كله في شرح رؤية ابن تيميَّة للنسبيَّة المعرفية[١].

علاقة الوجود الذهني بالوجود الخارجي:

التمييز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، من لوازم مبدأ استقلال واستغناء الحقائق الخارجية عن ذواتنا، فإنه يلزم من إثبات استقلال واستغناء الوجود الخارجي عن تصوراتنا الذاتية، تميُّز الوجود الذهني عن الوجود الخارجي، فالوجود الذهني وإن كان منفعلًا بالوجود الخارجي، فإنه فاعل، له الحرية في تركيب صور لا وجود لها في الوجود الخارجي، وربما يستحيل ـ تجريبيًّا ـ أن تتحقق فيه؛ كالصورة الوجودية لجبل من ذهب أو بحر من زئبق، فإطار الوجود الذهني واسع جدًّا، وهو غير مشروط بالواقع الخارجي، ومن لم يفهم تلك الطبيعة المرنة للوجود الذهني اعتقد غلطًا أن المعرفة العقلية عمومًا مجرَّد انعكاس للواقع الموضوعي الخارجي، وهذا مبدأ تيار الفلسفة الحسية والمادية، بينما الوجود الذهني ومنه المعرفة العقلية، له منطقه الخاص به؛ كأحكام العقل الضرورية والكلِّيَّة، كما قد فصَّلناه في طبيعة العقل ومبادئه سابقًا.

لكن حرية الوجود الذهني مقيدة بالمحسوس، مادة الوجود الخارجي ـ كما أوضحت ذلك كله في التمهيد ـ وهذا إنما يدل على أن تميُّز الوجودين بعضهما من بعض، واستغناء الوجود الخارجي عن الوجود الذهني، لا يعني انقطاع الصلة بينهما، أو دوران الوجود الذهني في فلكه الخاص، بمَعْزِلٍ عن الوجود الخارجي، بل يظل الوجود الخارجي معيارًا للتصورات العلمية

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/١٤٣ ـ ١٤٨.

الوجودية الذهنية، وهذا بعينه ما أشار إليه المبدأ، إذ نصَّ على تبعية الوجود الذهني للوجود الخارجي.

ولذلك كان الوجود الخارجي مُنْشِئًا للتصورات العلمية، فإن الطريقة العلمية لإفهام المتعلِّم المعاني التي لم يتصوَّرْها، تتمركز ـ كما يراها ابن تيميَّة ـ حول طريقتين، أولاهما: التعيين، من خلال الإحساس بالشيء مشاهدة أو ذوقًا، وثانيهما: طريقة التوصيف التي تقوم مقام التعيين، من خلال التمثيل بالنظير، وكلاهما يدور حول الوجود الخارجي الذي يساعد المتعلِّم على تصور المعاني[1].

وإذا كان الوجود الخارجي منشئًا للتصورات العلمية فهو أيضًا ضابط لها، فكل تصور علمي لا بُدَّ أن يكون له حكم من الواقع الخارجي، إما سلبًا، وإما إثباتًا، إما وجودًا، وإما عدمًا، بتلك الرؤية المعرفية نقد ابن تيميَّة تعريف المناطقة للتصور، أحد أساسي العلم الحادث عندهم، فإن العلم الحادث ـ في نظرهم ـ إما تصور وإما تصديق، فإن كان إدراكًا ساذجًا خاليًا من جميع القيود: الثبوتية والسلبية فهو التصور، وإن اشتمل على حكم فهو التصديق[2].

لكن التصور العاري من كل القيود الواقعية الثبوتية والسلبية ـ في نظر ابن تيميَّة ـ ليس من جنس العلم، بل من جنس الوسوسة[3]، ذلك لأن العلم يدور حول الإثبات والنفي، فالتصور العلمي مقيَّد بإثباته أو نفيه، بإمكانه أو بامتناعه في الخارج، فإذا تصور الإنسان «بحر زئبق وجبل ياقوت، فإن لم يتصوَّرْ مع هذا، عَدَمَه في الخارج ولا امتناعه ولا شيء من الأشياء، كان هذا خيالًا من الخيالات ووسواسًا من الوساوس، ليس هذا من العلم في شيء، فإن تَصَوَّرَ مع ذلك عدمه في الخارج، كان قد تصور تصورًا مقيَّدًا بالعدم، لم يكن تصوره خاليًا من جميع القيود»[4].

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٩٧ ـ ٩٨.

(٢) انظر على سبيل المثال: شرح الوريقات في المنطق، ابن النفيس، ص٦.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٧٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٠٢ ـ ٤٠٣.

وقصارى القول: أن العلاقة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، علاقة جدلية «اختلاف وائتلاف» ـ كما أشرت إليه في التمهيد ـ أما من جهة الاختلاف: فإن الوجود الذهني صوري واسع، غير محدود بالواقع الخارجي، والوجود الخارجي مادي أضيق من الوجود الذهني؛ لأنه مرتبط بشروط مادية موضوعية، وأما من جهة الائتلاف: فإن الوجود الذهني إذا أريد له أن يكون علمًا، فلا بد له من الانسجام مع أحكام الوجود الخارجي.

جاءت واقعية ابن تيميَّة النقدية، التي وازنت بين الوجودين الذهني والخارجي، رَدًّا على الواقعيات المثالية، التي وقعت في الخلط بينهما ـ كما سبقت الإشارة إليه في التمهيد ـ، وسيأتي التمثيل له في تضاعيف هذا المبحث ـ إن شاء الله ـ فقد جعلت للموجودات الذهنية، التي هي من صنع العقل وجودًا خارجيًّا، وفي حقيقة أمرها إنما هي عناوين ذهنية اعتبارية لا موطن لها إلا الذهن، فاختلط «على القوم ما يكون في الذهن والخيال، بما يكون في الوجود والخارج، فظنوا ما يتخيَّلونه في أنفسهم من هذه الحقائق؛ كالموجود المطلق موجودًا في الخارج...»[1].

وباختلال تلك الموازنة الوجودية بين الوجودين، نشأت ضلالات فكرية وفلسفية ومنهجية، ومن خلال ضبط الموازنة بين الوجوين، بإثبات التمايز بينهما، واستغناء الوجود الخارجي عن الوجود الذهني، حرَّرَ ابن تيميَّة جملة من القضايا المنهجية والفلسفية، وحقَّقَها ونقدها، وهي قضايا كثيرة إذا أردت تتبعها واستقراءها، ولكن حَسْبي التمثيل عليها ببعض القضايا المتنوعة، ذات القدرة على إظهار وجه «الواقعية الوجودية» لدى ابن تيميَّة.

الإمكان الذهني والإمكان الخارجي:

إذا ثبت التمايز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، فإنه لا تلازم حينئذٍ بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، فما يُبْدِعُه العقل من الصور

(١) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٤٣٥.

مما لا وجود له في الخارج، ممكن في منطق الذهن، لكنه لا يلزم من إمكانها في الذهن أن تكون ممكنة في الواقع الخارجي؛ لأنه مقيد بشروط وظروف موضوعية، وفي تقرير ذلك يقول ابن تيميَّة: «ليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج، وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدِّره ويفرضه في ذهنه، يكون حكمًا صحيحًا على ما يوجد في الخارج، ولا كل ما أمكن تصوُّرُ الذهن له يكون وجوده في الخارج»[1].

لكن بعض النُّظَّار والمتفلسفة لازموا بين الإمكانين، بناء على تداخل الوجودين في رؤيتهم المعرفية، فقد أثبتوا الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني، ولذلك يقولون: «هذا يمكن؛ لأنه لو قُدِّر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال»[2]، والتحقيق أن بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي فرقًا بيِّنًا، فغاية ما يدل عليه الإمكان الذهني عدم امتناع تصور الشيء ذهنيًا، لا إمكان وقوعه في الخارج، بينما يدل الإمكان الخارجي على إمكان وقوع الشيء في الخارج.

ويؤكِّد ابن تيميَّة ذلك الفرق قائلًا: «الفرق بينهما أن الإمكان الذهني معناه: عدم العلم بالامتناع، فليس في ذهنه ما يمنع ذلك، والإمكان الخارجي معناه: العلم بالإمكان في الخارج، والإنسان يقدِّر في نفسه أشياء كثيرة يجوِّزها ولا يعلم أنها ممتنعة، ومع هذا فهي ممتنعة في الخارج لأمور أخرى»[3].

فتصور ما لا يُعْلَم امتناعه، لا يعني إمكانه أو تحقق وجوده في الخارج «وفرق بين العلم بالإمكان، وعدم العلم بالامتناع، وكثير من الناس يشتبه عليه هذا بهذا، فإذا تصور ما لا يعلم امتناعه، أو سئل عنه، قال: هذا ممكن، وهذا غير ممتنع، وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال»[4].

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٦٣، وانظر: النبوات، ابن تيميَّة ١/٥٤٦.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/٣٠.

(٣) المصدر السابق ٣/٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(٤) المصدر نفسه ٣/٢٧، انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٦٧.

إن منطق الإمكان الخارجي، يختلف عن منطق الإمكان الذهني، فهما لا يلتقيان في طرق التحقق منهما، فإذا كان يكفي للتحقق من الإمكان الذهني إمكانية تصور الشيء، فإن هذا ليس كافيًا في تحقق الإمكان الخارجي، بل إن طرق التحقق من الإمكان الخارجي ثلاثة، الأول: التحقق من وجود الشيء نفسه في الواقع الخارجي، والثاني: التحقق من وجود نظيره، والثالث: التحقق من وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، وكل تلك الطرق راجعة إلى الحس بصورةٍ مباشرة أو غير مباشرة؛ لأن الحس هو المصحِّح لافتراضات العقل، والمسوِّغ لانتقال الصورة الذهنية إلى الواقع الخارجي.

وفي تقرير تلك الطرق يقول ابن تيميَّة: «الإنسان يعلم الإمكان الخارجي تارة بعلمه بوجود الشيء، وتارة بعلمه بوجود نظيره، وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولى بالوجود منه، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه...»[1].

ومنهج التحقق من الإمكان الخارجي بتلك الطرق، هو طريقة القرآن الكريم في بيان إمكان المعاد ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ فقد استدلت النصوص القرآنية على الإمكان الخارجي للبعث، بإثبات تحققه بالفعل في هذه الحياة الدنيا، فأخبر سبحانه عمن أماتهم ثم أحياهم، كما في قوله تعالى: ﴿خَرَجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمۡ وَهُمۡ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحۡيَـٰهُمۡۚ﴾ [البقرة: ٢٤٣]، كما ورد الاستدلال في القرآن على المعاد بإثبات وجود نظيره؛ كإيجاد الحياة في النبات، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَـٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقۡنَـٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ﴿٩﴾﴾ [فاطر: ٩].

واستيفاءً للدَّلالات العقلية على إمكان البعث، جاء القرآن بالطريق الثالث وهو: الاستدلال بإثبات وجود ما يكون البعث أولى منه بالوجود، اعتمادًا على دلالة قياس الأولى، كما في قوله: ﴿وَيَقُولُ ٱلۡإِنسَـٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوۡفَ أُخۡرَجُ حَيًّا ﴿٦٦﴾

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٣١ ـ ٣٢.

﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ﴿٦٧﴾﴾ [مريم: ٦٦، ٦٧][١].

والحاصل: أن هناك فارقًا منهجيًا بين منطق الإمكان الذهني ومنطق المكان الخارجي، وقد يمارس الباحث الذي لا يفرق بينهما نوعًا من الخداع المنهجي والاستدلالي، يتمثل في إثارته النقاش والبحث في ماهية الشيء قبل البحث في إثبات وجوده، وإنما البحث في ماهية الشيء فرع عن إثبات وجوده، فمن أراد إثبات وجود الشيء في الخارج، لا بُدَّ له من أن ينقل البحث من مستوى الماهية إلى مستوى الهُوية والوجود الخارجي.

وقد وقع في مثل هذا التضليل الاستدلالي، بعض مُنظِّري «الشِّيعة الإثنا عشرية»، في معرض استدلالهم على وجود المهدي المنتظر[٢]، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «إذا كان المسؤول عنه مما لا وجود له، طولب بتمييزه وتعريفه، حتى يتبيِّن له أنه لا وجود له، وأنك تدعي ثبوت ما ليس بثابت، كما يقال لمن يَدَّعي أن هنا جبلًا من ياقوت أو بحرًا من زئبق: أين هو؟ وكيف هو؟ وكما يقال لمن يدَّعي وجود المنتظر المعصوم الداخل إلى سرداب سامُرَّا: بماذا يعرف؟ وكم كان عمره حين دخل؟ وماذا الذي يمنعه من الظهور؟ ونحو ذلك من المسائل التي يُبَيَّن بها عدم المسؤول عنه، أو عدم ما أثبته المسؤول له»[٣].

لقد وقع بعض النُّظَّار في كثير من الأغاليط الاستدلالية والتصورية، بسبب افتقادهم الموازنة بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، من تلك الأغاليط التزام الأشاعرة بـ«مبدأ التجويز»، وهو: اعتقادهم بأن كل مقدور جائز الوجود والعدم في إرادة الله، فكل شيء في العالم ممكن، وليس هناك

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٦٤ ـ ٣٦٦، والدرء، ابن تيميَّة ١/٣١ ـ ٣٢، وغيرهما.

(٢) وقد مارس ذلك التضليل الاستدلالي، «محمد باقر الصدر» في سياق إثباته وجود المهدي، فإنه أراد أن يتوصل إلى إثباته في الخارج بإثبات إمكانه ذهنيًا، وذلك في البحث في ماهيته التي لا حقيقة لها في الخارج، انظر: بحث حول المهدي، مطبوع وملحق بمقدمة كتاب: تاريخ الغيبة الصغرى، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/٢٧٣، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٩٢.

ضرورة، وإرادة الله مطلقة غير مقيدة بالحكمة[1].

فكل ما أمكن تصوره ذهنيًّا يمكن أن يريده الله ويوقعه في الخارج، فيمكن في الواقع الخارجي أن تكون الجبال ياقوتًا، والبحار دمًا، ويجوز وقوع المسبب دون سببه، وأن يسوِّي الله بين الصادق والكاذب في باب النبوات، وأن يأمر الله بالكفر والفسوق والعصيان، وينهى عن الإيمان والتوحيد ويعذب المؤمنين، وينعم الكافر، وأن يكلف الله ما لا يطيقه الإنسان كحمل جبل، بل غلا بعضهم في تجويز أن يكلف الله ما كان محالًا؛ كالجمع بين الضدين[2].

قادهم اشتباههم بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، إلى نفي حكمة الله في أفعاله، ورتَّبُوا عليه مقالات اعتقادية كثيرة ومتنوعة، فكان أصلًا ـ كما قاله ابن تيميَّة ـ «دخل في جميع أبواب الدين وأصوله وفروعه، في خَلْق الرب لما يخلقه ورزقه وإعطائه ومنعه، وسائر ما يفعله تبارك وتعالى، ودخل في أمره ونهيه وجميع ما يأمر به وينهى عنه، ودخل في المعاد، فعندهم يجوز أن يعذب الله جميع أهل العدل والصلاح والدين والأنبياء والمرسلين بالعذاب الأبدي، وأن ينعم جميع أهل الكذب والظلم والفواحش بالنعيم الأبدي. . . ويجوز عندهم أن يعذب من لا له ذنب أصلًا بالعذاب الأبدي. . .»[3].

فمبدأ التجويز ـ عند الأشاعرة ـ شامل للسُّنن الكونية والسنن الشرعية، لكن «ليس كل ما علم إمكانه جُوِّز وقوعه»[4]، **فتجويز الذهن وقوع شيءٍ ليس دليلًا على إمكان وقوعه في الخارج، بل ربما يكون الشيء واجب الوقوع في الخارج ولربما يكون ممتنعًا، مع تجويز وقوعه في الذهن، فتعذيب الله الأنبياء ومن لا ذنب له، وأمره بالشرك، ونهيه عن التوحيد، وانقلاب البحر زئبقًا والجبال ياقوتًا، كلها ممتنعة الوقوع في الخارج، بسبب حكمة الله وعدله، وإن كان الذهن قد يفرض مثل تلك الوقائع.**

---

(١) انظر: شرح المواقف، الجرجاني ٢/٣٣١ ـ ٣٣٣، والإرشاد، الجويني، ص٢٢٦ ـ ٢٣٤

(٢) انظر على سبيل المثال: اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، ص٣ ـ ١٠٠.

(٣) النبوات، ابن تيميَّة ١/٤٦٧ ـ ٤٦٨، وانظر: مجموع الفتاوى ٨/٣٤٢ ـ ٣٤٤.

(٤) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٥٤٦.

ووقوع ما قدَّره الله تعالى ليس ممكنًا، بل واجب الوقوع في الخارج جزمًا، وإن كان الذهن يُجَوِّز وقوعه وعدمه، وقد أوجب ابن تيميَّة وقوع مقادير الله من جهات عشر: من جهة علم الله ﷻ، فما علمه الله أنه سيكون فلا بد أن يكون، وما علمه أنه لا يكون فلا يكون، ومن جهة إرادته، فما شاءه الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ومن جهة حكمته، ومن جهة كلامه من خلال خبره به، ومن خلال ما أوجبه على نفسه، ومن جهة كتابته إياه في اللَّوح المحفوظ، ومن جهة رحمته، ومن جهة عدله، «فهذه عشرة أوجه، تقتضي الجزم بوقوع ما سيكون، وأن ذلك واجب حتم لا بد منه، فما في نفس الأمر جوازٌ يستوي فيه الطرفان: الوجود والعدم، وإنما هذا في ذهن الإنسان، لعدم علمه بما هو الواقع»[(١)].

علاقة الذات الإلٰهية بصفاتها:

إثبات التمايز الفطري بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، ينقض أصول تصور الجهمية للإلٰه، القائم على الفكرة المجردة، والتنزيه المطلق، والوجود السلبي، فتجريد الإلٰه من صفاته الثبوتية وتعطيله منها، مفهوم انطلق منه الجهم بن صفوان في تصوره الفلسفي للإلٰه، وهو ـ أيضًا ـ قدر مشترك بين سائر الطوائف، التي تدور حول تجريد الله من أسمائه وصفاته أو من بعضها، كما وقعت فيها المدارس الكلامية من معتزلة، وأشاعرة، وماتريدية، وكلابية، وكما تبناه أعلام المتفلسفة؛ كابن سينا والفارابي.

والظاهر أن الجهمية المحضة والمتفلسفة وقعوا ـ في تصورهم للإلٰه ـ تحت تأثير الأفلاطونية، التي تُؤمِن بواقعية الأفكار الذهنية، فإنهم جعلوا «الإلٰه» مجرد فكرة، لمَّا جرَّدوه من كل وصف إيجابي، وصَيَّروه ذاتًا بلا صفات، ثم اعتقدوا لهذه الفكرة الإلٰهية المجردة وجودًا موضوعيًّا في الخارج، فسوَّغوا وصف «الله» بالبساطة المطلقة بناء على المبدأ الفلسفي: الواحد لا

(١) النبوات، ابن تيميَّة ٢/ ٩١٤.

يصدر عنه إلا واحد، إذ أسسوا عليه فلسفتهم الإلٰهية من نفيهم صفات الله وأفعاله، وتأكيدهم على قدم العالم[1]، وعليه بنى بعضهم «نظرية العقول العشرة»، المسوغة لعلاقة كثرة العالم بوحدة الإلٰه وبساطته المطلقة، عن طريق النموذج الفيضي[2].

وغلط ذاك المبدأ ناشئ من إشكالية الخلط بين الوجودين الذهني والخارجي، وإلا فإنه «ليس في الموجودات الواحد البسيط الذي يصفونه، وهو المجرد عن جميع صفات الإثبات الذي لا يوصف إلا بالسلوب والإضافات، بل هذا الواحد لا حقيقة له»[3].

لكن فكرة الذات المجرَّدة من صفاتها، فكرة ذهنية بامتياز، لا وجود لها في الخارج، فتصورُ الإلٰه ذاتًا بلا صفات افتراض ذهني، يُؤدِّي إلى إبطال وجود الله في الخارج، صيغ ذلك الافتراض في مصطلحات ميتافيزيقية، يستعملها المتفلسفة والجهمية والمتصوفة والباطنية في حق «الإلٰه» ﷻ، مثل: «الوجود المطلق» و«الوجود اللا مشروط» و«البساطة المطلقة» و«التنزيه المطلق» وغيرها.

فتلك الصِّيَاغَات الذِّهنية المُجرَّدة، تتوهم أنها قادرة على إثبات وجود الله، وهي في حقيقتها عاجزة عن إثبات وجوده، وجودًا حقيقيًّا في الخارج، «فإن وجود ذات عَرِيَّة عن جميع الصفات ممتنع، ووجود موجود مطلق لا يتعيَّن، ولا له حقيقة يختص بها عن سائر الحقائق ممتنع، وكل ما اختص وتميَّز عن غيره، فلا بد له من خاصة»[4].

فسبب الخلط بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، كان منتهى تصور

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٨/٢٤٨.

(٢) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص٥٥، والنجاة، ابن سينا، ص٤١١ ـ ٤١٢.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٣٧٠، وانظر في نقد ذلك المبدأ نقدًا مفصلًا: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٤٥٧ ـ ٤٦٧، وتهافت الفلاسفة، الغزالي، ص٩٨ ـ ١٣١، والمعتبر في الحكمة الإلٰهية، أبو البركات البغدادي ابن ملكا ٣/ ١٥٠.

(٤) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٩٩، وانظر كذلك: المصدر نفسه، ص١١٦، والدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ١٥٦ ـ ١٥٧.

المتفلسفة والجهمية والمتصوِّفة «الاتحادية» و«الحلولية»[١] للإلٰه، إما تصورًا مطلقًا بشرط الإطلاق تأثرًا بالفلسفة الأفلاطونية، وإما تصورًا مطلقًا لا بشرط الإطلاق تأثرًا بالفلسفة الأرسطية، التي تجعل المطلق الكلي غير مفارق للأعيان خلافًا للرؤية الأفلاطونية، فعلى التصور الأول الذي ذهب إليه المتفلسفة كابن سينا، يكون وجود الإلٰه وجودًا ذهنيًّا محضًا، وعلى التصور الثاني الذي نادى به المتصوفة الاتحادية كابن عربي، والحلولية كالحلاج، يكون وجود الإلٰه نفس وجود المخلوقات أو جزءًا منها[٢].

لكن ابن تيميَّة ـ بناء على التمييز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ـ لا يُفرِّق بين الذات والصفات، إلا على مستوى الوجود الذهني، فكلا الذات والصفات شيء واحد، يُشكِّلان وجود الله الخارجي، فالوحدة الإلٰهية تعني إثبات الذات والصفات، فمن فرق وغاير بينهما في حق الوجود الإلٰهي، فقد وقع في ذات الإشكال الذي وقعت فيه الجهمية والمتفلسفة.

فالمعتزلة فرَّقت بين الذات والصفات، وتَطرَّفت في النتيجة، حيث نفت كل صفات الله، بناء على أن إثبات الصفات يستلزم تعدد قدماء غير الله[٣]، فجاءت الأشاعرة متحرِّزة من شبهة المعتزلة، بصيغة تتضمن الغيريِّة والاختلاف بين الذات الإلٰهية وصفاتها، وتلك الصيغة هي: «لا هي الله ولا هي غيره»؛ أي: ليست الصفات هي الله وليست غير الله[٤]، وتلك العبارة تتضمن صراحة التفريق بين الذات والصفات، وجعل الصفات زائدة على الذات.

لكن الرؤية الواقعية التيميَّة ـ كما سبق بيانه ـ تُحِيل التفريق بين الذات والصفات على مستوى الوجود الخارجي، إذ لا يمكن فرض الذات الموجودة

---

(١) **الحلولية**: من يعتقد أن الله حالٌّ بذاته في الأجسام أو المخلوقات، وهم على نوعين: حلولية خاصة كالنصارى، وحلولية مطلقة كبعض غلاة الصوفية، انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ١٠٥٩/٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٢٥ ـ ٢٦، والجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص١٩٥ ـ ١٩٧، وغيرها من المصادر.

(٤) انظر: التمهيد، الباقلاني، ص٢١٠ ـ ١١٢، ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

منفكَّةً عن لوازمها من الصفات، أما على مستوى الوجود الذهني فيمكن التفريق بينهما وجعل الصفات زائدة على الذات[1].

غير أن هذا التجويز الذهني في التفريق بين الذات والصفات لا يمكن أن يتناول اسم «الله»، فإنه يستحيل مطلقًا أن تكون صفات الله غير الله، هذا ما نَبَّهَ إليه ابن تيميَّة قائلًا: «. . . يجب التفريق بين أن يقال: إن الصفات غير الذات، وبين أن يقال: إنها غير الله، فإن اسم «الله» متناول لذاته المتصفة بصفاته، فإذا قال القائل: دعوت الله، وعبدت الله، فلم يدع ذاتًا مجردة، ولا صفات مجردة، بل دعا الذات المتصفة بصفاتها، فاسمه تعالى يتناول ذلك، فليست صفاته خارجة عن مسمًّى اسمه، ولا زائدة على ذلك. . .»[2].

وكما أنه يمكن التفريق بين الذات والصفات على مستوى الوجود الذهني، فكذلك الشأن في التفريق بين الصفات نفسها؛ كالتفريق بين الصفات النفسية والصفات المعنوية، باعتبار أن الصفات النفسية لازمة للذات ذهنًا وخارجًا، كصفة القدم والأزل والقيام بالنفس، وأن الصفات المعنوية قد تتخلف عن الذات في التصور؛ كصفة العلم والقدرة، فهذا التفريق عائد إلى التقدير الذهني، «وإلا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية. . .»[3].

وبسبب الخلط بين الوجودين الذهني والخارجي، والمغايرة بين صفات الإلٰه وبين ذاته، دخلت شبهة التركيب التي على أساسها نفيت صفات الله كلها أو بعضها، فما دام أن صفات الله غير الله، فإن إثباتها أو إثبات بعضها يُؤدِّي إلى القول بأن الله مركب، وأن الله مفتقر إلى غيره.

وبعد بيان ابن تيميَّة معاني التركيب في سياقاته اللُّغوية والاصطلاحية[4]

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٢٠ ـ ٢١.

(٢) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٥/ ١٧.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٢١.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٣/ ٣٨٩، ٥/ ١٤٢ ـ ١٤٦، والجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٣/ ٢٨٨، والرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص١٣٤ ـ ١٣٦.

قال: «أما اتصاف الذات بصفات تقوم بها، فهذا هو الذي يعرفه عامة العقلاء، ولكن لا يُسمُّون هذا تركيبًا، فمن سمَّاه تركيبًا لم يكن نزاعه اللفظي قادحًا فيما علم بالأدلة السمعية والعقلية»[1].

وتتبعًا لنقض تلك الشبهة يستفصل عن لفظ «الافتقار»، الذي اتَّكأ عليه النفاة في تقريرهم تلك الشبهة، إذ يقول مؤكِّدًا وحدة الذات والصفات: «لفظ الافتقار هنا: إن أريد به افتقار المعلول إلى علته كان باطلًا، وإن أريد به افتقار المشروط إلى شرطه، فهذا هو تلازم من الجانبين وليس ذلك ممتنعًا، والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقرًا إلى ما هو خارج عن نفسه، فأما ما كان صفة لازمة لذاته وهو داخل في مسمى اسمه، فقول القائل: إنه مفتقر إليها، كقوله: إنه مفتقر إلى نفسه... وحقيقة ذلك أنه لا تكون نفسه إلا بنفسه، ولا تكون ذاته إلا بصفاته، ولا تكون نفسه إلا بما هو داخل في مُسمَّى اسمها، وهذا حق، ولكن قول القائل إن هذا افتقار إلى غيره تلبيس، فإن ذلك يشعر أنه مفتقر إلى ما هو منفصل عنه، وهذا باطل...»[2].

وقصارى القول: أن إثبات التَّمَايز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، يكشف أغاليط التصورات المثالية لوجود الإله وما يلحق بها؛ كإثبات موجود لا يمكن الإشارة إليه[3]، وكنظرية الأحوال في صفات الله[4]، بل إن هذا التَّمَايز بين الوجودين، يُعرِّي زيف الرؤية الوجودية الفلسفية القائلة: بأن الوجود واحد دون تمييز بين الواحد بالعين والواحد بالنوع[5]، وكذلك الرؤية الوجودية الكلامية المبنية على إثبات الجوهر الفرد، الذي لا

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٣/ ٢٨٩.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٢٨٢.

(٣) انظر على سبيل المثال: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ١٣٢ ـ ١٣٤، و٦/ ٩٨، و١٠/ ٢٩٠، و١٦/ ١٠٢، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٦٨ وغيرها.

(٤) انظر على سبيل المثال: بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٤٣٥، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٥/ ٣٣٩، والدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٣٥، ٣٩، ١٠/ ٢٣٤، وغيرها.

(٥) انظر على سبيل المثال: الدرء، ابن تيميَّة ٤/ ١١٩ ـ ١٢٠.

وجود له في الخارج[1]، وكذلك يمكن بتقرير ذاك التمايز بين الوجودين، بيان ما تضمنته مسألة شيئيَّة المعدوم من مغالطات[2].

والأمثلة على تطبيقات ابن تيميَّة النقدية لهذا المبدأ، في باب الإلٰهيات كثيرة جدًّا، يضيق المقام عن تتبعها وشرحها، ولذلك اكتفيت بالإشارة إليها، راجيًا أن تحقق غرضها المنهجي، وهذا لبُّ ما أصبو إليه، غير أن هناك مثالًا أحب أن أقف عنده قليلًا، ألا وهو:

رؤية المرجئة المتكلِّمين للإيمان:

فَسَّرَ «المرجئة»[3] الإيمان الشرعي بالتصديق أو بالمعرفة، وأخرجوا العمل من مسماه، ويرجع تفسيرهم للإيمان بهذا التفسير المخالف لحقيقته الشرعية، إلى أنهم رأوا الإيمان حقيقة واحدة محدَّدَة، يستوي فيها كل من ينتسب إليها من المؤمنين.

وأصل تلك الرؤية هو: أنهم عرَّفُوا الإيمان تعريفًا تجريديًّا، يتمحور حول ماهية الإيمان المُجرَّدة من الزيادة والنقصان والعمل، فهي ـ في نظرهم ـ زوائد طارئة على حقيقة الإيمان، كما يقرره الغزالي وغيره[4]، فالإيمان باعتباره قَدْرًا مشتركًا وماهية ثابتة، كُلٌّ لا يتجزأ، فنقصانه؛ يعني: زواله، وزيادته دليل على نقصه، فحقيقة الإيمان لا تقبل الزيادة والنقصان، وأفراده متساوون فيه، تساوي أفراد النوع في حقيقته وماهيته[5].

لكن حقيقة تلك الرؤية المُجرَّدة للإيمان، تدور حول تلك المغالطة

---

(١) انظر على سبيل المثال: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣٠٤ ـ ٣٠٨.

(٢) انظر على سبيل المثال: مسألة حدوث العالم، ابن تيميَّة، تحقيق: يوسف بن محمد مروان المقدسي، دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، ط. الأولى، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م، ص٥٧ ـ ٥٨، والدرء، ابن تيميَّة ٧/١١٩ ـ ١٢٠، ١٠/٢٨٥ ـ ٢٨٦، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/١٤٣ ـ ١٥٩، ٤٦٩ ـ ٤٧٠، ٦/٦٦ ـ ٦٧، ١١/٢٤١، ٢٠/١٢٩.

(٣) **المرجئة**: هم الذين يؤخرون العمل عن الإيمان، ويجعلون مدار الإيمان على المعرفة بالله أو التصديق به، انظر: الملل والنحل، الشهرستاني ١/٢٥٧ ـ ٢٧٦.

(٤) انظر على سبيل المثال: اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، الزبيدي، دار الفكر ٥/٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٥) انظر على سبيل المثال: الإرشاد، أبو المعالي الجويني، ص٣٩٩ ـ ٤٠٠.

الوجودية، وهي الخلط بين الوجودين الذهني والخارجي، فالمرجئة أرادوا بحث حقيقة الإيمان الشرعية الموجودة في الخارج، من خلال البحث التجريدي الذهني الذي لا واقع له، ذلك لأنه ليس للإيمان الشرعي حقيقة واحدة في الخارج، يستوي فيها المؤمنون، فإن الواجب الإيماني مما يتنوع فيه الناس.

ويُبَيِّن ابن تيميَّة حقيقة قولهم وأصله الفلسفي، قائلًا: «هؤلاء [أي: المرجئة] منتهى نظرهم أن يروا حقيقة مطلقة مجردة تقوم في أنفسهم، فيقولون: الإيمان من حيث هو هو، والسجود من حيث هو هو، لا يجوز أن يتفاضل، ولا يجوز أن يتخلَّف وأمثال ذلك، ولو اهتدوا لَعلِموا أن الأمور الموجودة في الخارج عن الذهن متميزة بخصائصها، وأن الحقيقة المجردة المطلقة لا تكون إلا في الذهن، وأن الناس إذا تكلَّموا في التفاضل والاختلاف، فإنما تكلَّموا في تفاضل الأمور الموجودة [أي: في الخارج] واختلافها، لا في تفاضل أمر مطلق مُجرَّد في الذهن لا وجود له في الخارج، ومعلوم أن السواد مختلف، فبعضه أشد من بعض وكذلك البياض وغيره من الألوان، وأما إذا قدرنا السواد المجرد المطلق الذي يتصوره الذهن، فهذا لا يقبل الاختلاف والتفاضل، لكن هذا هو في الأذهان لا في الأعيان»(1).

وفي «الإيمان الكبير» ينقض تلك الشبهة نقضًا مُبْرَمًا، مؤكِّدًا صراحةً مصدرها وجذرها الفلسفي: وهو التباس الوجود الذهني بالوجود العيني في التصور، كاشفًا عن أثر تلك المغالطة في جملة من التصورات الفلسفية، مضت الإشارة إلى بعضها.

فبعد بيانه الفرق بين مستويات وجود الشيء، إذ يكون واحدًا كُلِّيًا في الذهن، ومختلفًا بأفراده في الخارج، مُمَثِّلًا على ذلك بالوجود والإيمان والإنسان، **يقول**: «... **والذين ينفون التفاضل في هذه الأمور يتصوَّرُون في أنفسهم إيمانًا مطلقًا، أو إنسانًا مطلقًا، أو وجودًا مطلقًا مُجرَّدًا عن جميع**

---

(1) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٧/ ٥١٢ ـ ٥١٣.

الصفات المعينة له، ثم يظنون أن هذا هو الإيمان الموجود في الناس، وذلك لا يقبل التفاضل، ولا يقبل في نفسه التعدد، إذ هو تصور معين قائم في نفس متصوره.

ولهذا يظن كثير من هؤلاء أن الأمور المشتركة في شيء واحد هي واحدة بالشخص والعين، حتى انتهى الأمر بطائفة من علمائهم علمًا وعبادة إلى أن جعلوا الوجود كذلك، فَتَصَوَّرُوا أن الموجودات مشتركة في مُسمَّى الوجود، وتصوَّرُوا هذا في أنفسهم، فظنوه في الخارج كما هو في أنفسهم، ثم ظنوا أنه الله، فجعلوا الرب هو هذا الوجود الذي لا يوجد قط إلا في نفس متصوِّره ولا يكون في الخارج، وهكذا كثير من الفلاسفة تصوَّروا أعدادًا مجردة وحقائق مجردة، ويسمونها المثل الأفلاطونية، وزمانًا مجردًا عن الحركة والمتحرك، وبُعْدًا مجردًا عن الأجسام وصفاتها، ثم ظنوا وجود ذلك في الخارج، وهؤلاء كلهم اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان...»[1].

لمحة في تأثير مشكلة الخلط بين الوجودين في أصول الفقه:

بما أن مشكلة الخلط بين الوجودين ذات طبيعة منهجية، فإنها لم تقتصر على المسائل الاعتقادية، بل طالت المسائل الأصولية في الفقه، فعلى سبيل المثال أنكر بعض النظار الأصوليين تفاضل العقل، وأنواع الإيجاب والتحريم، وقالوا: «التفاضل ليس في نفس الإيجاب والتحريم، لكن في متعلَّق ذلك، وهو كثرة الثواب والعقاب»[2].

والباعث لهم على هذا الإنكار أنهم قدَّرُوا عقلًا وإيجابًا وتحريمًا ذهنيًّا مطلقًا؛ لأنها في هذا المستوى من الوجود لا تقبل الاختلاف والتفاضل، وخالفوا بذلك طبيعة بحث تلك الأمور التي تنشد البحث الموضوعي الخارجي لا البحث الذاتي الذهني، فإن بحث تفاضلها لم يكن بحثًا ذهنيًّا مجردًا، بل إنه بحث موضوعي خارج الذهن، فوقعوا بذلك في الاشتباه الحاصل بين الوجودين الذهني والخارجي.

---

(١) الإيمان، ابن تيميَّة، ص٣٨٩.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٧/٥٩.

وفي ذلك يقول ابن تيميَّة بعد أن كشف الغلط الحاصل في الخلط بين الوجودين الذهني والخارجي: «ومثل هذا الغَلَط وقع فيه كثير من الخائضين في أصول الفقه، حيث أنكروا تفاضل العقل والإيجاب أو التحريم، وإنكارُ التفاضل في ذلك قولُ القاضي أبي بكر وابن عقيل وأمثالهما، لكن الجمهور على خلاف ذلك، وهو قول أبي الحسن التميمي وابن محمد البربهاري، والقاضي أبي يعلى، وأبي الخطاب وغيرهم...»[1].

(١) المصدر السابق ٥١٣/٧، وانظر: المصدر نفسه ٥٩/١٧ ـ ٦٠، وطبقات الحنابلة، لأبي الحسين الفراء، تحقيق: الفقي، مطبعة السُّنَّة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٢م، ٢٦/٢، والمسودة في أصول الفقه لآل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٥٦٠.

ثَانِيًا: مُشْكِلَةُ الكُلِّيَّاتِ

من أَجْلَى صور واقعية ابن تيميَّة المعرفية، موقفه المُتَّزِن من مشكلة الكلِّيَّات، التي تطرح السؤال التالي: هل للكلي وجود خارجي أم وجود ذهني فقط؟

طبيعة الكُلِّيَّات:

لا ريب أن «الكلي» مفهوم نَشَأَ من التصور التجريدي العقلي للمدركات الحسية، فإن للعقل ـ كما نوهتُ عليه سابقًا ـ نوعين من التصورات، الأول: تصور أولي قائم على الحس المباشر، والثاني: تصور ثانوي كلي، يولِّده العقل من التصورات الأولية، لكن بطريق التجريد، إذ ينتزع العقل منها قدرًا مشتركًا، ومعنى كليًّا خارجًا عن حدود الحس المباشر.

ويشرح ابن تيميَّة عمل الذهن في توليد الصور الكلِّيَّة، قائلًا: «إن الإنسان إذا تصور زيدًا أو عمرًا، ورأى ما بينهما من التشابه، انتزع عقله من ذلك معنى كليًّا معقولًا، لا يتصور أن يكون موجودًا في الخارج عن العقل»[1].

فـ«الكُلِّي» ـ إذن ـ «هو التصور الذي يمكن حمله على كل وحدة، من عدد لا محدود من الواحدات بمعنى واحد... أو هو الذي معناه الواحد في

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٥/١٣٤، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/٥٦٩.

الذهن، يصلح لاشتراك كثيرين فيه، كالإنسان والحيوان»[1]، أو يمكن تعريفه بأنه التصور «الشامل لجميع أفراده الداخلين في صنف معين، أو هو المفهوم الذي لا يمنع تصوره من أن يشترك فيه كثيرون»[2].

وبمجرد فهم تَكَوُّن المفاهيم الكلِّيَّة في الذهن، يجزم ابن تيميَّة بأنه لا وجود للكليات في الخارج، بل وجودها متحقق في الأذهان، لا في الأعيان، وهذا الموقف راجع إلى رؤيته الواقعية الوجودية السابقة، وهي تأكيد التمايز بين الوجودين الذهني والخارجي، فالوجود الحقيقي الفعلي إنما هو خارج الذهن، أما الوجود الذهني فهو وجود صوري مقدَّر في الذهن.

فللأشياء الجزئية المتعيَّنة المُشَخَّصة وجود حقيقي، أما الكُلِّيَّات فليس لها وجود حقيقي خارج الذهن، وإنما هي من المعقولات الصرفة، و«المعقول الصرف الذي لا يُتَصَوَّر وجوده في الحس، هو ما لا يوجد إلا في العقل، وما لا يوجد إلا في العقل لم يكن موجودًا في الخارج عن العقل، فالتفتيش الذي أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس، أخرج منه المعقولات المحضة التي يختص بها العقلاء، وهي الكلِّيَّات الثابتة في عقول العقلاء، فإن الإنسان إذا تصور زيدًا أو عمرًا، ورأى ما بينهما من التشابه، انتزع عقله من ذلك معنى عامًا كليًّا معقولًا، لا يتصور أن يكون موجودًا في الخارج عن العقل، فهذا وجود الكُلِّيَّات»[3].

تلك طبيعة الكُلِّيَّات، التي قررها ابن تيميَّة، مؤكِّدًا في السِّيَاق نفسه أنها أعراض، نَاقِضًا الاستدلال على وجود الكلِّيَّات في الخارج بإمكان تصورها، إذ يقول: «. . . هذه الكلِّيَّات المعقولة أعراض قائمة بالذات العاقلة، لا توجد إلا بوجودها، وتعدم بعدمها. . . فمن استدل على إمكان الشيء ووجوده في الأعيان، بإمكان تصوره في الأذهان، كان في هذا المقام أضل من بهيم

---

(١) المنطق الصوري والرياضي، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ص٥١.

(٢) المعجم الفلسفي، صليبا ٢/٢٣٨، وانظر: الكلِّيَّات، الكفوي، ص٧٤٥، وانظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ١/١٤٩.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٥/١٣٤.

الحيوان. . .»[1].

لا يوجد في الخارج إلا ما هو متعيَّن مخصوص، وإن كان للشيء وجود مطلق يشترك فيه معه غيره، فهو وجود محصور في الذهن، وفي ذلك يقول: «المقصود أن الشيئين إذا اتفقا واشتركا في شيءٍ، كالإنسانية والحيوانية، واختلفا وامتاز كل منهما عن الآخر بشيءٍ، كتعينه وتخصصه، فكل ما اتفقا فيه واختلفا فيه، يمكن أَخْذُه مطلقًا ومُعيَّنًا، فإذا أُخِذَ مُعيَّنًا لم يكن واحد منهما شارك الآخر ووافقه في ما تعين فيه، وإذا أخذ مطلقًا أو كليًّا، كان كل منهما قد شارك الآخر ووافقه في الكلي المطلق الذي يصدق عليهما، ولكن الكلِّيَّات في الأذهان، وليس في الأعيان إلا ما هو معيَّن مختص»[2].

إن المنبع المنهجي لكثير من الضلالات التصورية والاعتقادية، بما فيها التصور الفلسفي للكُلِّيَّات، هو عدم التمييز الواضح بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، فإنها العين التي انبجست بكثير من الضلالات المنهجية، كما ذكر ذلك ابن تيميَّة بعين الناقد المُحَلِّل، فبعد مناقشته «ابن سينا» و«الرازي» في التفريق بين الماهية والوجود، ونقده المتفلسفة الذين يجعلون للكليات وجودًا في الخارج يقول: «وقوله [يعني: الرازي] وإن كان باطلًا، فقولهم [يعني: المتفلسفة] أفسد منه، وإن كانا يشربان من عين واحدة، وهو اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان، وكذلك الذين أثبتوا الأحوال في الخارج، وقالوا: هي لا موجودة ولا معدومة، شربوا أيضًا من هذه العين.

وكذلك من ظن اتِّحاد العالم بالمعلوم، والمحب بالمحبوب، والعابد بالمعبود، كما وقع لأهل الاتحاد المعين، قد شرب من هذه العين المُرَّة المالحة أيضًا، وكذلك من قال بالاتحاد المطلق تَصَوَّرَ وجودًا مطلقًا في نفسه، فظن أنه في الخارج، فهؤلاء كلهم شربوا من عين الوهم والخيال، فظنوا أن ما يكون في وهمهم وخيالهم هو ثابت في الخارج»[3].

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق ٥/ ٩٣.

(٣) المصدرنفسه ٥/ ١٢٧.

واقعية ابن تيميَّة ردًّا على واقعية «أفلاطون» و«أرسطو»:

جاءت رؤية ابن تيميَّة الواقعية في الكلِّيَّات، في مقابل واقعية الفيلسوفين «أفلاطون» و«أرسطو» ومن تابعهما، التي مفادها: «أن الكلِّيَّات لها وجود في الواقع، ووجودها أسبق من وجود الأشياء، إذ لا تفهم الجزئيات إلا بالكلي الذي تندرج هذه الجزئيات تحته، لكن ليس المقصود من هذا أنها مثل الأشياء الجسمانية، أو الموجودات الموجودة في الزمان والمكان، وإلَّا لو كانت كذلك لكانت مثل هذه عرضية وفانية»[1].

رسمت تلك الواقعية الفلسفية علاقة الكُلِّيَّات بالجزئيات، فأكدت أسبقية وجود الكلِّيَّات على وجود الجزئيات؛ لأن الوجود الذهني ـ في نظرها ـ مهيمن على الوجود العيني، ونتيجةُ تلك العلاقة افتقارُ الجزئيات إلى الكلِّيَّات.

أعاد ابن تيميَّة لعلاقة الجزئيات بالكلِّيَّات، صورتَها الواقعيةَ الحقيقيةَ، ببيان طبيعة نشوء المفاهيم الكلِّيَّة، فإن تلك المفاهيم لا تتشكل إلا بعد وجود الجزئيات؛ لأن العقل بحسب إحساسه بالجزئيات، يدرك بينها قدرًا مشتركًا كليًّا «فالكلِّيَّات في النَّفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعيَّنة، فمعرفة الجزئيات المعيَّنة من أعظم الأسباب في معرفة الكلِّيَّات»[2].

لا يمكن تحقق الكلي في الأذهان، إلا بعد تحقق تماثل أفراده في قدر مشترك «فإنه إذا أحس الإنسان ببعض الأفراد الخارجية، انتزع منه وصفًا كليًّا، لا سيما إذا كثرت أفراده؛ فالعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج، هو أصل العلم بالقضية الكلِّيَّة»[3]، وبذلك كان الكلي مفتقرًا إلى الجزئي لا العكس، ومن هذا الباب جعل ابن تيميَّة قياس التمثل المُعْتَمَد على الجزئيات أصلًا للقياس الشمولي المعتمد على الكلِّيَّات[4].

وبإظهار افتقار الكلِّيَّات إلى الجزئيات، تَجَلَّى بطلان بعض كليات

---

(١) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٢٦٧.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧٧.

(٤) انظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها، وص١٥٦ ـ ١٥٧، ٣٤٤

المتفلسفة، التي لا دليل لهم على إثباتها إلا مجرد الدعوى، مثل مبدئهم القائل: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، «أو مبدئهم الذي ينصُّ على أن الشيء الواحد لا يكون فاعلًا وقابلًا»[1].

وافتقار الكلي إلى الجزئي، راجع إلى طبيعة العقل في تعميمه، فالمفاهيم الكلِّيَّة من نتاج خاصيِّة التعميم العقلي، الذي لا بد فيه من إدراك الحس ـ كما أوضحته سابقًا ـ فإنه يستحيل قيام معنى عام كلي في الذهن صحيح أو خاطئ، إلا إذا تحقق الحس من وجود جزئيات متعددة في الخارج، يحكم العقل عليها وعلى غيرها بحكم عام، بناء على قياس المحسوسات بعضها على بعض، فالتعميم الذي هو حقيقة المفهوم الكلي «من أخص صفات العقل، التي فارق بها الحس، إذ الحس لا يعلم إلا معينًا، والعقل يدركه كليًا مطلقًا، لكن بواسطة التمثيل، ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة المعيَّنة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كليَّة عامة، بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها، وإذا بعد عهد الذهن بالمفردات المعينة، فقد يغلط كثيرًا بأن يجعل الحكم إما أعم وإما أخص، وهذا يعرض للناس كثيرًا»[2].

فطريق العلم بالحكم العقلي الكلي، وبالقضية الكلِّيَّة العامة، هو العلم بالموجودات الجزئية المحسوسة، فعلمنا ـ مثلًا ـ بأن كل معلوم إما أن يكون موجودًا، وإما أن يكون معدومًا، نشأ مما نشاهده في الواقع الخارجي، فإذا ادَّعى «مدعٍ أن الواجب لا يقال: إنه موجود ولا معدوم، أو ليس بموجود ولا معدومٍ ـ كما يقول ذلك من يقوله من القرامطة الباطنية ـ كنا، وإن لم نشهد الغائب، نعلم أن هذا الخبر العام والقضية الكلِّيَّة تتناوله وغيره، وإذا قلنا لهذا: هل يمكنك إثبات شيء في الشاهد ليس بموجود ولا معدوم؟ قال: لا. قلنا له: فكيف تثبت في الغائب ما ليس بموجود ولا معدوم؟ كنا

(١) انظر: المصدر نفسه، ص٣٥٧ ـ ٣٥٨، ٤١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٦٢ ـ ٣٦٣.

قد أبطلنا قوله»[1]

فالواقع الخارجي المشهود، حاكم على ما في الذهن من التصورات لا العكس، وإذا كانت الكُلِّيَّات مفتقرة إلى الجزئيات، فهذا لا يعني تلازم الكلِّيَّات للجزئيات، بحيث يلزم من وجود الكلِّيَّات وجود الجزئيات، كما يزعمه المتفلسفة، فإن الكلِّيَّات ـ كما يراها ابن تيميَّة ـ «ليس بينها وبين الموجودات الخارجية تلازم، بل يمكن وجود أعيان في الخارج، من غير أن يعقل الإنسان كلياتها، ويمكن وجود كليات معقولة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج، كما يعقل الأنواع الممتنعة لذاتها وغير ذلك، فمن استدل على إمكان الشيء ووجوده في الأعيان بإمكان تصوره في الأذهان، كان في هذا المقام أضل من بهيم الحيوان»[2].

فالكُلِّيَّات الوهمية قد تَنْشَأُ دون تحقق جزئياتها في الواقع الخارجي ـ وتلك غالب كُلِّيَّات المتفلسفة الميتافيزيقية ـ بينما الكلِّيَّات الحقيقية مرتبطة بجزئياتها برباط وثيق، إذ لا يمكن إثبات معنى كلي دون أن يصدق على جزئياته، فالكلِّيَّات ميزان، والجزئيات موزونات، ولا تتم عملية الوزن إلا بميزان وموزونات، كما قال ابن تيميَّة: «من عَلِمَ الكلِّيَّات من غير معرفة المعيَّن فمعه الميزان فقط، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج، وإلَّا فالكلِّيَّات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها اعتبار، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة...»[3].

لقد تبلورت رؤية ابن تيميَّة الواقعية للكليات في سياق نقد المذهب الفلسفي الواقعي ـ كما أشرت إليه سابقًا ـ الذي يجعل الأسبقية الوجودية للكليات على الجزئيات، مع تأكيده افتقار الجزئي إلى الكلي، غير أن هذا المذهب انقسم تجاه علاقة الكلي بالجزئي إلى قولين:

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١٢٧.
(٢) المصدر نفسه ٥/ ١٣٤.
(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤١٧.

القول الأول: يذهب إلى أن الكلِّيَّات مستقلة في وجودها عن أفرادها الجزئية، فَلِكلٍّ عالَمٌ مستقل، فالكلِّيَّات لها عالم مستقل مفارق للجزئيات، وهذا هو رأي الفيلسوف «أفلاطون»، كما هو واضح في نظرية المُثُل[1]، وخالفه في ذلك تلميذه الفيلسوف «أرسطو».

وفي شرح مذهب أفلاطون يقول ابن سينا: «ظن قوم أن القسمة توجب شيئين في كل شيء؛ كإنسانين في معنى الإنسانية: إنسان فاسد محسوس، وإنسان معقول مفارق أبدي لا يتغير، وجعلوا لكل واحد منهما وجودًا فَسَمَّوا الموجود المفارق موجودًا مثاليًّا، وجعلوا لكل واحد من هذه الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقول، وإياها تتلقى العقول، إذ كان المعقول أمرًا لا يفسد، وكل محسوس من هذه فهو فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول.

وكان المعروف عن «أفلاطون» ومعلمه «سقراط» أنهما يفرطان في هذا الرأي، ويقولان: إن للإنسانية معنى واحدًا موجودًا يشترك فيه الأشخاص، ويبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد، فهو إذن المعقول المفارق»[2].

وأبرز من تبنى هذا المذهب، من المتفلسفة المنتسبين للإسلام فيلسوف الإشراق «السهروردي» المقتول، وذلك بتفريقه بين المثل النورانية الأزلية الأبدية، القائمة بذاتها في العالم المعقول، وبين المثل النوعية الموجودة في العالم المحسوس[3].

القول الثاني: يرى أن الكلِّيَّات وإن كانت موجودة في الخارج كما يراها

---

(١) **نظرية المثل**: نظرية أفلاطونية تفسر المعرفة والوجود، وتقوم على إثبات صور مجردة، وحقائق معقولة أزلية ثابتة، لا تقبل التغير ولا الفساد، في مقابل الموجودات الجزئية المحسوسة. انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ٢/ ٣٣٥.

(٢) الشفاء، ابن سينا ٢/ ٣١١.

(٣) انظر: المثل العقلية الأفلاطونية، المؤلف مجهول، ترجمة وتحقيق: بدوي، دار القلم، بيروت، ص٢٩، وكتاب: المثل الإلٰهية، بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون، عبد الله الأسعد، دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ، ص٩٧، وما بعدها.

القول الأول، فإنها ليست منفصلة عن الجزئيات المحسوسة، وليست مفارقة لها بل لا توجد إلا معها، ولكن هذه الصورة الكلِّيَّة الموجودة في الجزئيات متصفة بالثبات والديمومة، بعكس جزئياتها المادية فهي دائمًا في تغيُّر مستمر، ولذلك كان الوجود الحقيقي متعلق بتلك الصور الكلِّيَّة.

وهذا قول الفيلسوف «أرسطو» ومن تابعه من الفلاسفة المشَّائين، والفلاسفة المنتسبين للإسلام؛ كـ«الفارابي» و«ابن سينا» و«ابن رشد»، وبعض المتأخرين من المتكلِّمين[(١)].

والكلي ـ كما يراه المناطقة ـ على ثلاثة مستويات:

الأول: الكُلِّي المنطقي، وهو الذي لا يمنع تصوره من وقع الشِّرْكَة فيه، ومداره الذهن، وهو مادة المنطق البحثية.

الثاني: الكُلِّي الطبيعي، ويسمى المطلق لا بشرط الإطلاق، وهو المعنى العام الساري في كل فرد من أفراد الكلِّيَّة في الطبيعة والواقع الخارجي، وهذا هو النوع الذي أراده «أرسطو».

الثالث: الكُلِّي العقلي، ويسمى المطلق بشرط الإطلاق، وهو ما ركَّبَهُ العقل من الكلي المنطقي والكلي الطبيعي، وحقه ألَّا يكون خارج العقل، غير أن «أفلاطون» قال بوجوده في الخارج[(٢)].

وفي بيان الفرق بين مذهبي «أفلاطون» و«أرسطو»، يقول ابن تيميَّة مُفسِّرًا غلطهما، كاشفًا منشأ ذلك الغلط، وهو اشتباه الوجود الذهني بالوجود الخارجي: «المتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في

---

(١) انظر: شرح البرهان لأرسطو، ابن رشد، تحقيق: بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ، ٣١٩ ـ ٣٢٠، وموسوعة الفلسفة، بدوي ٢/ ١٧٥، ١٩٠، ورسالتان فلسفيتان، الفارابي، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ، ص٨٥، ١١١٠، والإشارات والتنبيهات، ابن سينا ٣/ ٧.

(٢) انظر: الشفاء، ابن سينا، ١/ ٦٥، وشرح الإشارات والتنبيهات، الطوسي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧م، ١/ ١٥٦، ٢٠٢، والتعريفات، الجرجاني، ١٨٦، والرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٢٩٥ ـ ٢٩٦، والدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٢٧٥.

الخارج، كما يذكر عن شيعة «أفلاطون» القائلين بالمُثُل الأفلاطونية، ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج، مقارنة للمعيَّنات، وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي، كما يذكر عمن يذكر عنه من أتباع «أرسطو» صاحب المنطق، وكلا القولين خطأ صريح، فإنا نعلم بالحس وضرورة العقل، أن الخارج ليس فيه إلا شيء معين مختص لا شركة فيه أصلًا، ولكن المعاني الكلِّيَّة العامة المطلقة في الذهن؛ كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان. . . إن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول، وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قَلَّد بعض من قال ذلك من الغالطين فيه»[1].

فالكلي ـ سواءٌ أكان منطقيًّا أم طبيعيًّا أم عقليًّا ـ لا وجود له في الخارج، وإذا وجد في الخارج، فإنما يكون معينًا جزئيًّا لا كليًّا، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «لا ريب أن الذهن يتصور إنسانًا مطلقًا، لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، فيكون كليًّا في التصور والذهن، فإذا وجد فلا يوجد إلا معينًا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه»[2].

وبطلان وجود الكلي العقلي في الخارج، كما يذهب إليه «أفلاطون» ظاهر جلي، أجمع على بطلانه المناطقة أتباع أرسطو[3]، ولكن الاشتباه الحاصل في وجود الكلي الطبيعي داخل الجزئي، أقوى من الاشتباه المتحقق في وجود الكلي العقلي في الخارج، وإن كان كلا القولين باطل، ولذلك تتابع على إثباته جمع غفير من الفلاسفة المشائين وأتباعهم، وبعض نظار المتكلمين، ولأجل ذلك اعتنى ابن تيميَّة بنقده وكشف زيفه، فمن نقده له ما يلي:

أولًا: قد يُراد بوجود الكلي في الأعيان معنى صحيحًا، كأن يُراد بذلك أن ما هو كلي في الذهن موجود معيَّنًا في الخارج، بمعنى تحقق مطابقة

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/٢١٦ ـ ٢١٧، وانظر: المصدر نفسه ٤/٢٨٠ ـ ٢٨١، و٦/٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه ٥/٩٠ ـ ٩١.

(٣) انظر: الجمع بين رأي الحكيمين، الفارابي، دار المشرق، بيروت، ط. الرابعة، ص١٠٥، والشفاء، ابن سينا ٢/٣١٨، والدرء، ابن تيميَّة ١/٢٨٦، ٥/٩٢.

الصورة الذهنية للأعيان الموجودة في الخارج، فهذا معنى صحيح، لكن لا يكون الكلي في الخارج إلا معينًا جزئيًا، وأما إذا كان المراد وجود ذلك الكلي في الأعيان كليًّا لا جزئيًّا، فهذا معنى باطل يشهد ببطلانه الحس[1]، إذ «ليس في الموجودات المعينة إلا صفاتها المعيَّنة القائمة بها، وكل ذلك مشخَّص معيَّن، وما ثَمَّ إلا عين قائمة بنفسها، سواء سميت جوهرًا، أو جسمًا، أو غير ذلك، أو صفة لها، سواء سميت عرضًا أو لم تسم بذلك»[2].

ثانيًا: المعيَّن يضادُّ الكلي، والمطلق يقابل المقيَّد، فكيف يصح ـ إذن ـ أن يكون المطلق أو الكلي، الذي لا يتخصص بحيِّز ولا مكان جزءًا من المعيَّن أو الجزئي الذي يتخصص بحيز ومكان؟!![3].

ثالثًا: لا يخلو الكلي الطبيعي في علاقته مع الجزئي من حالتين: إما أنه حدث مع الجزئي، وأما أنه موجود قبل وجود الجزئي، «فإن حدث معه، فهي معينة، لا مطلقة كلية؛ لأن الكلي لا يتوقف على وجود هذا المعين، وإن كانت موجودة قبله، فإن كانت مجردة من الأعيان لم يحتج فيها إلى شيء من المعينات، وإلا فالقول في مقارنتها لذلك المعين كالقول في هذا»[4].

رابعًا: لنا أن نتساءل في حقيقة علاقة الكلي الطبيعي بالجزئي: هل مراد المناطقة انتقال الكلي من جزئي إلى جزئي؟ أو مرادهم أن يقوم الكلي بكل الجزئيات على كثرتها دون انتقال؟.

فإذا صَحَّ انتقاله من جزئي إلى غيره ثبت ـ إذن ـ استغناء الجزئي المعين عن مقارنة الكلي المطلق، وإذا رأوا قيامه بالجزيئات كلها دون انتقال، فقد صادموا بتلك الرؤية بعض أسس فلسفتهم ورؤيتهم الوجودية، وبيان ذلك أن نقول: إن كان الكلي الطبيعي عَرَضًا، فالعَرَض ـ عندهم ـ لا يكون في

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٢٩٠ و٥/ ٩١ ـ ٩٢، الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٩٢ ـ ٩٣.

(٣) المصدر نفسه ٦/ ٣٠، وانظر: المصدر نفسه ٥/ ٩٣، والرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٣٠١.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٢٩ ـ ٣٠.

محلين، وإن كان جوهرًا، فالجوهر الواحد ـ عندهم ـ لا يكون أيضًا في محلين[1].

فمؤدّى هذا القول التناقض؛ لأنه يقتضي أن يحل الشيء الواحد في أمكنة متعددة، كما أشار إليه بعض النظار[2].

خامسًا: أنه يلزم على قولهم بوجود الكلي الجزئي لوازم باطلة، أبرزها: إما أن يكون الكلي متكثِّرًا، وأما أن يكون متجزءًا، وكلاهما يناقض طبيعة الكلي[3] والعجيب أن «أرسطو» اعترف بتلك اللوازم الباطلة، كما قرره ابن رشد[4].

القول بوجود الكلي في الخارج أصل لكثير من الضَّلالات:

الوجه السلبي الأبرز لمبدأ الخلط بين الوجودين، اعتقاد وجود الكلِّيَّات في خارج الذهن، وإنما كان كذلك لآثاره المنهجية السلبية الواسعة، فقد كان أصلًا من أصول الانحرافات الاعتقادية والمنهجية، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «... أما الكلِّيَّات: فتلك ليس لها في الخارج معلوم ثابت لا ينقسم، وإنما هذا على زعم من يظن أن الكلِّيَّات موجودة كلية في الخارج، وهو معلوم الفساد بالضرورة، وهو من أصول ضلالهم في المنطق والإلٰهيات، وإنما هي في الذهن»[5].

ولما كان للكليات تلك الآثار السلبية الواسعة في المنهج والاعتقاد، فقد اعتنى بها ابن تيميَّة أَشَدَّ الاعتناء، وأفرد لنقدها مُصنَّفًا، ذكره في كتابه «منهاج السُّنَّة»، قائلًا معلِّلًا: «قد كتبنا في مسألة الكلِّيَّات كلامًا مبسوطًا مختصًّا بذلك، لعموم الحاجة، وقوة المنفعة، وإزالة الشبهة بذلك»[6]، ومما يؤسف له

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٦/ ٣٠.

(٢) انظر: مقاصد الفلاسفة، الغزالي، تحقيق: محمد بيجو، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، ص٨٥.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٣٠ ـ ٣١.

(٤) انظر: تفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد، تحقيق: الأب قنواتي، دار المشرق، بيروت، ص٧٧ ـ ٨٧.

(٥) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ٢٩٥، وانظر: المصدر نفسه ٥/ ٩٤، ٦/ ٣٧.

(٦) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٢/ ٥٩٥.

فقدان هذا الكتاب ـ على حَدِّ علمي ـ مع أنه من مشهور تصانيفه، حيث تتابع كثير ممن ترجموا وأرَّخُوا له على إثباته من جملة مؤلفاته، مثل ابن رُشَيِّق المغربي، حيث سَمَّاه ووصفه في سياق جَرْد مصنفاته[1].

لم يكن البحث في الكلِّيَّات من قبيل التَّرَف الفكري أو النَّافلة العلمية، بل هو ضرورة بَحثيِّة وحاجة علمية؛ لأنه من مقتضيات ولوازم النقد المعرفي، فإن آثار القول بالكلِّيَّات واسعة، تشمل عامة العلوم، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة بعد تَتَبُّعِه الآثار العلمية والفكرية للكلِّيَّات: «وهذا الأصل [أي: بحث الكلِّيَّات] ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا، بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه...»[2].

فالآثار السلبية للكُلِّيَّات متنوعة، يجمعها نوعان ـ كما أشار إليهما ابن تيميَّة فيما نقلنا عنه سابقًا ـ وهما: آثار اعتقادية في الإلٰهيات، وآثار منهجية في المنطقيات، وإليهما أشار في موضع آخر، في سياق نقده الكلِّيَّات، قائلًا: «فليتدبر العاقل اللَّبيب هذا المكان، الذي حصل بسبب الضلال فيه من فساد العقول والأديان ما لا يعلمه إلا الله ﷻ، وباشتباه هذا اشتبه الأمر على هؤلاء المنطقيين، وعلى من قلَّدهم واتبعهم، فضلُّوا في العقليات المنطقيات والإلٰهيات ضلالًا بعيدًا. . .»[3].

والحق أن الآثار السلبية للكليات في الاعتقاد والمنهج، داخله في جملة الآثار السيئة لمبدأ الخلط بين الوجودين، كما مَثَّلتُ عليه سابقًا، وسيجد القارئ تشابهًا وربما تداخلًا في الأمثلة على الكُلِّيَّات مع الأمثلة على الخلط بين الوجودين، لكن لترابط القضيَّتين بعضهما ببعض، فإن كل الأمثلة السابقة واللاحقة تنبع من عين واحدة، وتصب في إناء واحد، إذ كلها تُعزِّزُ وتُؤكِّد الرؤية الواقعية عند ابن تيميَّة.

---

(١) انظر: الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة، ص٣٠١، ٣٥٤، ٣٧٧، ٣٩٢.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٢١٦.

(٣) المصدر نفسه ٥/ ٩٤.

وفي سياق هذا المبحث، سأتناول تلك الأمثلة على وجه الاختصار من زاوية النظر إلى الكلِّيَّات، ممثلًا بها على آثارها السلبية في الاعتقاد والمنهج، كما يراها ابن تيميَّة مبيِّنًا موقفه الواقعي منها.

أمثلة على نقد الكُلِّيَّات في الاعتقاد:

فمن تلك الآثار السلبية للكليات في الاعتقاد، ما حصل من الانحراف في مسألة وجود الله، وقد صرَّح ابن تيميَّة بهذا الأثر قائلًا ـ بعد بسطه مشكلة الكلِّيَّات وصفًا ونقدًا ـ: «وإنما نبَّهَنا هنا على هذا؛ لأن كثيرًا من أكابر أهل النظر والتصوف والفلسفة والكلام، ومن اتبعهم من الفقهاء والصوفية، ضلوا في مسألة وجود الخالق، التي هي رأس كل معرفة، والتبس الأمر في ذلك على من نظر في كلامهم لأجل هذه الشبهة...»[1].

بكشف ابن تيميَّة تلك الشبهة المتعلقة بالكُلِّيَّات، ظهر فساد التصورات الفلسفية لوجود الإله، مثل تصور فلاسفة التصوف، فقد أبان موقف غلاة الصوفية من أصحاب وحدة الوجود؛ كابن عربي وابن سبعين من «وجود الله»، فإن أقوالهم في هذه المسألة مضطربة، تدور حول تصورين:

الأول: إما أن يجعلوا الإله عَدَمًا محضًا لا وجود له إلا في الأذهان، إذا فسروا وجوده بالوجود المطلق بشرط الإطلاق، وذلك بناء على رؤيتهم للكلي العقلي.

والثاني: إما أن يجعلوه جملة المخلوقات أو جزءًا منها، إذا فسروه بالموجود المطلق لا بشرط، بناء على رؤيتهم للكلي الطبيعي فحقيقة وجود الرب ـ عندهم ـ كحقيقة ظهور الكلي في جزئياته[2].

وقريبًا من هذا التصور الافتراضي للإله، تصور «ابن سينا»، إذ يرى أن

(١) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٢/ ٥٩٥.

(٢) انظر: بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٤٣٢، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ١٦١ ـ ١٦٨ و٧/ ٥٩٠ ـ ٥٩١، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٤٠ ـ ٤٥، والدرء، ابن تيميَّة ٧/ ١٢٥ ـ ١٢٧، وانظر: مناظرة ونقاش ابن تيميَّة بعض أعيان فلاسفة الصوفية حول اعتقادهم في وجود الله، الرسالة الصدفية، ص٢٩٩ ـ ٣٠٠، ٢٩٤٢.

وجود الله مقيَّد بالقيود السلبية، وهذا التصور ـ في نظر ابن تيميَّة ـ أشد امتناعًا في الخارج من وجود المطلق لا بشرط، من وجهٍ ذكره ابن تيميَّة[(١)].

لم تتوقف الآثار السلبية للكليات في باب الاعتقاد على مسألة وجود الله، بل طالت صفة العلم الإلٰهي، فإن بعض الفلاسفة كابن سينا، ينفي عن الله تعالى العلم بالجزئيات، ويثبت له العلم بالكلِّيَّات؛ لأن إثبات علمه بالجزئيات ـ في زعمه ـ يفضي إلى التغيُّر والتكثُّر، لكنه مع ذلك يُقِرُّ للإلٰه بالإحاطة العلمية لما في الكون، ففي سياق بيانه رؤيته الفلسفية حول صفة العلم الإلٰهي يقول: «. . . بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخص، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض، وهذا من العجائب»[(٢)].

تَتَبَّعَ ابن تيميَّة ما قرَّرَه «ابن سينا» حول صفة العلم الإلٰهي نقضًا ونقدًا، وبِتَدَقُّقٍ علمي رائع على عادته، في المجلد العاشر من كتابه «درء تعارض العقل والنقل»، ومما أوضحه في نقده مما يناسب المقام، تناقض ابن سينا حينما لا يثبت لله إلا العلم بالكلِّيَّات، ومع ذلك يوجب له الإحاطة بكل مثقال في الكون، ووجه ذلك أن «العلم بالكلي من حيث هو كلي، لا يوجب علمًا بشيء من المعيَّنات الموجودة»[(٣)]، فإنه «لا يمكن وجود كلي في الخارج مع كونه كليًّا قط، فمن لم يعلم إلا الكلِّيَّات، لم يمكنه أن يفعل شيئًا قط، ولا يكون عالمًا بشيء من الموجودات، فإن الموجودات في الخارج ليس فيها كلي، فعلى قول هؤلاء لم يعلم الله شيئًا من الموجودات، بل ولا فعل شيئًا من الموجودات، وهذا أمر قطعي لا حيلة فيه، كُلمَّا تدبره العاقل تبين له فساد هذا القول»[(٤)].

فشرط تحقق العلم الكلي في الخارج إثبات العلم بالجزئيات، ولذلك

---

(١) انظر: الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٣٠٣.

(٢) النجاة، ابن سينا ٣/ ٢٤٧.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ٣٠.

(٤) المصدر السابق ١٠/ ١٧١.

يقول: «. . . فمن لم يعلم إلا الكلي ـ وهو القدر المشترك ـ لم يعلم شيئًا من الموجودات ألبتة، وإنما ننتفع نحن بالعلم الكلي في الأمور الموجودة، إذا أدرجنا الموجودات في الأمر الكلي. . .»[1]، فمن لوازم تلك الرؤية الفلسفية للعلم الإلٰهي، عدم فاعلية علم الإلٰه في الوجود وفي أفعاله، ومضمون تلك الرؤية أن الله يعلم ولا يعلم، وهذا محض التناقض[2].

ولما كان الكلي ـ في النظر الفلسفي ـ موجودًا في الخارج، فقد نفى النفاة أي قدر مشترك بين الخالق والمخلوق، بل واستلزموا من إثباته تمثيل الخالق بالمخلوق، لكن إثبات القدر المشترك، الذي يلزم الاسم المشترك بين الخالق والمخلوق، لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الإلٰه تعالى من صفات المخلوقين، ولا ينفي ما يستحقه من صفات الكمال الخاصة به؛ لأن القدر المشترك الناشئ من مُسَمَّى الوجود أو الحياة أو السمع أو البصر وغيرها من الصفات، التي بين الخالق والمخلوق، مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فليس بينهما اشتراك في الصفات القائمة في الخارج، فنفي ذلك القدر المشترك ومطلق التشابه بين الخالق والمخلوق، يؤدي ضرورة إلى تعطيل الخالق من صفاته المستحقة.

وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معيَّنًا مقيَّدًا، وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور، هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله. . .»[3].

أمثلة على نقد الكلِّيَّات في المنهج:

يعتمد المنطق الأرسطي على الكلِّيَّات في بنائه الاستدلالي، ويحددها

---

(١) المصدر نفسه ١٠/١٩٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٠/١٩٢، ١٧٨.

(٣) التدمرية، ابن تيميَّة، ص١٢٨.

بخمس كليات منها الذاتي ومنها العرضي، وهي: الجنس، والفصل، والنوع، والعرض، والخاص، تكون تلك الكلِّيَّات الخمس مبادئ للتصور الذي يسبق التصديق، ومكوِّنات لصور الاستدلال.

وبناء على ذلك اشترط المناطقة القضية الكلِّيَّة في القياس البرهاني، وأضعفوا دلالة القياس التمثيلي لخلوه من القضية الكلِّيَّة، لكن يُلِحُّ علينا ـ في هذا المقام ـ السؤال التالي: كيف عَلِمْنَا تلك القضية الكلِّيَّة التي اشترطها المناطقة في القياس البرهاني؟ فإن كان عِلْمُنَا بها بدهيًّا، كان العلم بأفرادها وجزئياتها بدهيًّا بطريق الأولى! وإن كان العلم بها نظريًّا، فقد أفضى ذلك إلى الدور المعي أو التسلسل، إذ لا بد أن يتوقف العلم بها على ضرورة!![1].

والحق أن المرجعية المعرفية في علمنا بالقضية الكلِّيَّة، هي معرفتنا بجزئياتها وأفرادها، فأصل القضايا الكُلِّيَّة جزئية، لا تحتاج في صدقها إلى القضية الكُلِّيَّة، بل إن القضايا الكُلِّيَّة مفتقرة في تَشَكُّلِهَا ووجودها الحقيقي إلى الجزئيات كما أشرت إليه سابقًا.

فالمُعيَّن الجزئي المطلوب علمه بالقضايا الكلِّيَّة يعلم قبلها وبدونها، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «إذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية، فتلك القضية الكلِّيَّة لا بد أن تنتهي إلى أن تعلم بغير قياس، وإلَّا لزم الدور والتسلسل، فإذا كان لا بد أن تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس، فنقول: ليس في الموجودات ما تعلم الفطرة له قضية كلية بغير قياس، إلا وعلمها بالمفردات المعينة من تلك القضية الكلِّيَّة أقوى من علمها بتلك القضية الكلِّيَّة...»[2].

فالحاصل: أنَّ إيجاب المناطقة القضية الكلِّيَّة في البرهان، يصطدم بحقيقتين منهجيتين، تضعفان برهانهم المنطقي، **وهما**:

الأولى: أن القياس المنطقي البرهاني محصور في الأذهان، وليس له

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٤٨ ـ ١٥١.

(٢) المصدر السابق، ص٣٦١.

فاعلية حقيقة في الواقع الخارجي، لاعتماده على الكلِّيَّات[1].

الثانية: أنه لما كانت الجزئيات أصلًا للكليات، كان القياس التمثيلي المعتمد على الجزئيات أصلًا للقياس الشمولي المعتمد على الكلِّيَّات، فإذا كان القياس التمثيلي بتلك المنزلة المعرفية، فكيف تستضعف دلالته المناطقة؟!

وفي تأكيد ذاك المعنى يقول ابن تيميَّة: «الكلي لا يكون كليًّا إلا في الذهن، فإذا عرف تحقق بعض أفراده في الخارج، كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كليًّا موجبًا، فإنه إذا أحس الإنسان ببعض الأفراد الخارجية انتزع منه وصفًا كليًّا، لا سيما إذا كثرت أفراده، فالعلم بثبوت الوصف المشترك لأصلٍ في الخارج، هو أصل العلم بالقضية الكلِّيَّة، حينئذ فـ«القياس» التمثيلي أصل لـ«القياس الشمولي» إما أن يكون سببًا في حصوله، وإما أن يقال: لا يوجد بدونه، فكيف يكون وحده أقوى منه؟»[2].

لم يكن الأثر المنهجي للكليات مقتصرًا على المنطق، بل تجاوزه إلى علوم كثيرة، أبرزها علم أصول الفقه، وقد نَبَّه ابن تيميَّة على بعض الأخطاء الأصولية، التي نشأت تحت تأثير الرؤية الأرسطية للكليات، مثل «مقتضى الأمر بالمطلق» و«التكليف بالقدر المشترك».

أما ما يتعلق بـ«مقتضى الأمر بالمطلق»، فقد ذهب بعض الأصوليين؛ كـ«الرازي» و«الصفي الهندي»[3] إلى أن الأمر بالمطلق لا يقتضي الأمر بشيء جزئي معين، إلا بقرينة خارجة عن اللفظ، فالأمر إذا ورد بصيغة المطلق في النصوص لا يدل على الأمر بجزئي، بل يدل على الأمر بالحقيقة المطلقة الكلِّيَّة، وقد عَلَّلُوا ذلك بأن المطلق: هو اللفظ الدال على الماهية الكلِّيَّة، فالرازي يعرِّف المطلق قائلًا: «اللفظة الدالة على الحقيقة، من حيث إنها هي هي، من غير أن تكون فيها دلالة على شيءٍ من قيود تلك الحقيقة، سلبًا كان

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص١٥٥، ٣٤٨، ٣٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٧.

(٣) انظر: المحصول في علم أصول الفقه، الرازي ١/٣١٣ ـ ٣١٥، ونهاية الوصول في دراية الأصول، الصفي الهندي، تحقيق: صالح اليوسف، المكتبة التجارية، مكتبة، ط. الأولى، ١٤١٦هـ، ٣/١٠٠١.

ذلك القيد أو إيجابًا»[1].

لكن المطلق وإن تعلَّق في الأصل بالماهية ـ لأنه لا يكون معينًا في علم الآمر وقصده ـ فإنه لا يمكن تحققه في الواقع إلا معينًا، فالواجب يتعلق بالمطلق، لكن لا يتحقق إلا بمعين، ولذلك يقول ابن تيميَّة بعد شرحه الفرق بين تعلق الواجب بالقدر المشترك وتعلقه بالمعين: «. . . وهذا يظهر بالواجب المطلق، وهو الأمر بالماهية الكلِّيَّة؛ كالأمر بإعتاق رقبة فإن الواجب رقبة مطلقة، والمطلق لا يوجد إلا معينًا، لكن لا يكون معينًا في العلم والقصد، فالآمر لم يقصد واحدًا بعينه، مع علمه بأنه لا يوجد إلا معينًا، وأن المطلق الكلي عند الناس وجوده في الأذهان لا في الأعيان. . .»[2].

فأصل الإشكال الذي وقع فيه «الرازي» ومن تابعه في مسألة المطلق، اعتقادهم بوجود الكلي الطبيعي مع الجزئيات في الخارج، ولذلك فإن المطلق ـ في نظرهم ـ لا يدل على فرد جزئي، وإنما يدل على ماهية في الخارج، يصح أن تتعلق بها الأوامر والنواهي[3]، لكن جماهير الأصوليين عَرَّفوا المطلق بأنه: ما دل على فرد شائع في جنسه، وبناء على ذلك فإن اللفظ المطلق يتطلب فعلًا جزئيًّا معينًا؛ لأنه يستحيل أن يكون المطلق مطلوبًا اتباعه في الخارج لاستحالة وجوده في الخارج[4].

فإذا صَحَّ أن تتعلق الأوامر والنواهي بالمطلق الكلي، ولكن لا تتحقق في الواقع إلا بمعين، فكذلك يصح أن يتعلق التكليف بأمر كلي تحته أفراد كثيرة، لكن لا يمكن أن يتحقق إلا بمعين، وذلك مثل الواجب المخيَّر؛ ككفارة اليمين وفدية الأذى، فالواجب فعل واحد مما خُيِّر فيه لا بعينه.

لكن المعتزلة يرون أن الواجب متعلِّق بالكل، فلا يكون هناك فرق بين

---

(١) المحصول في علم أصول الفقه، الرازي ١/ ٣١٣.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٢١٦.

(٣) انظر: شرح المعالم في أصول الفقه، ابن التلمساني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٩هـ، ١/ ٣٧٢.

(٤) انظر: الإحكام في أصول الحكام، الآمدي، المكتب الإسلامي، ط. الثانية، ١٤٠٢هـ، ٢/ ٢٠٥.

الواجب المعين والواجب المخير، فالتكليف عندهم متوجِّه إلى فعل كل الأفراد، ولكن على وجه البدل، إذا فعل المكلف بعضها سقط عنه وجوب الأخرى[1].

فكما أن الأمر بالمعنى المطلق الكلي، ليس أمرًا بمعين مخصوص، ولكن لا يمكن فعل المطلق إلا بمعين، فكذلك الواجب قد يكون غير معين، لكن الامتثال لا بد أن يكون بمعين، هكذا قرره ابن تيميَّة، فإنه بعد استعراضه مسألة المأمور المخيَّر وإجابته عن السؤال التالي: هل الأمر بالماهية الكلِّيَّة أمر بشيء من جزئياتها أم لا؟، قال: «وحقيقة الأمر: إن الواجب هو القدر المشترك بين الثلاثة [كما في مسألة كفارة اليمين]، وهو مسمَّى أحدهما، فالواجب أحد الثلاثة، وهذا معلوم متميز معروف للمأمور، وهذا المسمى يوجد في هذا المعين، وهذا المعين، وهذا المعين، فلم يجب واحد بعينه غير معين، بل وجب أحد المعينات، والامتثال يحصل بواحد منها، وإن لم يعينه الآمر...»[2].

ابن تيميَّة بين الاسمية والتصورية:

نختم بيان رؤية ابن تيميَّة للكلِّيَّات بالسؤال التالي: إذا كان ابن تيميَّة لا يرى للكليات وجود في الخارج، فهل يمكن أن ننسبه للمذهب الاسمي في الكلِّيَّات؟

قبل الإجابة عن هذا التساؤل، حَرِيٌّ بنا أن نتعرَّفَ على المذهب الاسمي بشكلٍ مختصر، فإنه ذلك المذهب وتلك الرؤية التي تذهب إلى أن الكلِّيَّات ما هي إلا مجرد ألفاظ وأسماء، ليس لها مدلول واقعي، لا في داخل الذهن، ولا في خارجه، وإنما تدل على عدد غير محدود من الجزئيات، ولا دلالة لها إطلاقًا على معنى عام، يجمع تلك الجزئيات داخل الذهن، وقد اشتهر هذا المذهب في الفلسفة الحديثة، لا سيما على يدي الفيلسوفين «باركلي» و«ديفيد هيوم»[3].

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢/١٥٩، والبحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط. الثانية، ١٤٢٣هـ، ١/١٨٦.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/٢٥١.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسط، يوسف كرم، دار القلم، بيروت، ص٧٠، وموسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/٢٦٧، والمنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٣م، ١/١٠٨.

وقد جاء هذا المذهب في مقابل مذهبين:

الأول: المذهب الواقعي، الذي يرى للكليات وجودًا في الذهن وفي الخارج، وهو الذي تبناه «أفلاطون» و«أرسطو».

والثاني: المذهب التصوري، الذي يقر بوجود الكلِّيَّات في الذهن فقط دون الخارج، وقد أخذ به عامة الفلاسفة العقليين، وأيَّدَه وتَبَنَّاه ابن تيميَّة على ما سبق شرحه.

لكنه بناء على اتفاق المذهب التصوري والمذهب الاسمي، في نفي مدلول ومسمى الاسم الكلي في الخارج، فقد سَوَّغَ بعض الباحثين توسيع دلالة المذهب الاسمي ليشمل المذهب التصوري، فأطلقوه وجعلوا التقابل حاصلًا بين المذهب الاسمي والمذهب الواقعي[1].

وبالنظر إلى هذا المعنى نسب بعضُ الباحثين ابنَ تيميَّة إلى المذهب الاسمي؛ كالدكتور «علي سامي النشار»[2]، وهذا مقبول في حدود المصطلح الخاص، لا سيَّما إذا أدركنا أن لمشكلة الكلِّيَّات جانبين:

الأول: جانب وجودي «انطلوجي»، يتعلق بوجود الكلِّيَّات وعدم وجودها، سواء في العقل أم خارجه.

الثاني: جانب لغوي يتعلق بتفسير الاسم الكلي، هل له مدلول ومسمى في الخارج أم لا؟

فانسجام المذهبين التصوري والاسمي، في الموقف من وجود الكلِّيَّات، ووجود مدلول ومسمى الاسم الكلي في الخارج، قد يُسوِّغُ وصف المذهب التصوري بالمذهب الاسمي، إذا ظهر المعنى، وإلَّا فإن هناك فرقًا جوهريًّا بين المذهبين، يتمثل في إثبات وجود الكلِّيَّات ومدلولاتها في الذهن.

وإذا أمكن قبول وصف مذهب ابن تيميَّة في الكلِّيَّات بالمذهب الاسمي بذاك الاعتبار، فإنه لا يمكننا ـ علميًّا ـ تجريد ابن تيميَّة من رؤيته التصورية للكليات،

---

(١) انظر: خريف الفكر اليوناني، عبد الرحمٰن بدوي، دار القلم، بيروت، ط. الخامسة، ١٩٧٩م، ص١٦١.

(٢) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، النشار، ص١٩٧، ٢٠١، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٢.

ونسبتُه إلى المذهب الاسمي المحض، وهذا بعينه ما وقع فيه الدكتور «أبو يعرب المرزوقي»، فإنه أكَّد اسمية ابن تيميَّة ونفي صراحة كونه تصوريًّا، اعتمادًا على ما فهمه من نَصٍّ له، أورده في سياق بيان موقفه من المذهب الواقعي.

وفي ذلك النص يقول ابن تيميَّة: «المعاني الكلِّيَّة العامة في الذهن؛ كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج، ويشملها ويعمُّها، لا أن في الخارج شيئًا هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا، فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول، وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قَلَّد من قال ذلك من الغالطين فيه»[(١)].

يرى الدكتور «أبو يعرب» أن هذا النص تضمن نفي ابن تيميَّة ثلاثة مذاهب في مشكلة الكلِّيَّات:

أولها: على حد تعبير المرزوقي ينفي الواقعية الأفلاطونية «لا أن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا».

وثانيها: يلغي الواقعية الأرسطية «أو يوجد في هذا وهذا»،.

وثالثها: ينفي التصورانية «أو يشترك فيه هذا وهذا»، فإذا غاب الكلي في نفسه (أفلاطون) وفي الأعيان (أرسطو) أو حتى في الأذهان، بمعنى المشترك بين الأعيان بما هو تصور (التصورانية) ماذا سيبقى؟»[(٢)].

لكنَّ نصوصَ ابن تيميَّة المحكمة المتكاثرة، دالة دلالة قطعية على إثباته وجود الكلي في الذهن، مما يسوِّغ لنا الجزم بأن رؤيته للكليات تتفق مع رؤية المذهب التصوري، فلطالما كان يؤكِّد على وجود الكلِّيَّات الثابتة في عقول العقلاء، وأنها أعراض قائمة بالذات العاقلة، وأنها في الأذهان لا في

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٢١٦/١ ـ ٢١٧.

(٢) إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط. الثالثة، ٢٠٠١م، ص١٧٨.

الأعيان[1] في نصوص كثيرة أوردت بعضها في أوائل بيان موقفه من الكلِّيَّات، فالأفكار الكلِّيَّة ـ عند ابن تيميَّة ـ ليست أفكارًا جزئية ربطت باسم معيَّن، يخلع عليها دلالة أوسع مدى، كما يذهب إليه المذهب الاسمي[2]، وإنما هي أفكار عامة تجريدية مطلقة.

وأقصى ما يقال عن النص الذي اعتمد عليه الدكتور «أبو يعرب»: إنه نص مشتبه محتمل، لكننا إذا نظرنا إلى سباقه وسياقه، المتناولين بالنقد للمذهب الواقعي، ظهر لنا مراد ابن تيميَّة بقوله: «أو يشترك فيه هذا وهذا» فإنه لما كان كلامه في نقد وجود الكلِّيَّات في الخارج نفاها بقوله: «لا أن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا».

ثم أكد هذا النفي المتعلق بالكلي الموجود في الخارج قائلًا: «أو يشترك فيه هذا وهذا» فالضمير في «فيه» يعود إلى الكلي الخارجي، لا إلى الكلي في الذهن، كما فهمه «أبو يعرب المرزوقي»!.

والمقصود: أن نفي المعنى الكلي ذهنًا وخارجًا، لا يَتَأَتَّى على أصول ورؤية ابن تيميَّة المنهجية، لا سيَّما وقد صرَّح ببطلان تصور حقائق لا تكون ثابتة في الذهن ولا في الخارج، ومن مقتضيات هذا البطلان ولوازمه، إبطال حقيقة المذهب الاسمي، الذي يقدِّر معاني عامة غير ثابتة في العلم أو الذهن وفي الوجود الخارجي، ففي معرض تفريقه بين الماهية والوجود، يقول: «حقيقة الفرق الصحيح: أن الماهية هي ما يرتسم في النَّفس من الشيء، والوجود هو نفس ما يكون في الخارج، وهذا فرق صحيح، فإن الفرق بين ما في النَّفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه، **وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة في العلم ولا في الوجود فهذا باطل**»[3].

---

(١) انظر على سبيل المثال: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٩٠، ٩١، ٩٣، ١٣٤، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٢) انظر: ديفيد هيوم، زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، النص رقم (٢) ص١٧٤.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٠٩.

ثَالِثًا: أَسَاسُ نَقْدِ المَنْطِقِ

المنطق الأرسطي ليس مُجرَّدَ آلةٍ محايدةٍ، كما يسوِّق له أصحابه[1]، وإنما هو منهج نظر استدلالي، غير مُنفَكٍّ عن رؤيته الفلسفية[2]، وأوضح ما يمثل رؤيته، تلك الرؤية الوجودية التي شُرِحَتْ في أول المبحث، وهي فكرة المطابقة والتَّمَاهي التام بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، فتلك الفكرة المركزية تمثل السند الفلسفي للمناطقة، بل إنها تمثل مبدأهم الفلسفي العام، كما صَرَّح بذلك ابن تيميَّة قائلًا: «. . . ما يَدَّعون ثبوته في الخارج من المجرَّدات العقلية لا يثبت ـ على السبر العقلي ـ له تحقق إلا في الذهن. . . وهذا كان مبدأ فلسفة هؤلاء، فإنهم نظروا في الأجسام الطبيعية، فعلموا القدر المشترك الكلي، فصاروا يظنون ثبوته في الخارج. . .»[3].

بناء «المنطق» على أصلين:

احتضن تلك الرؤيةَ الفلسفيةَ الوجوديةَ للمنطق أصلان، تأسَّسَ عليهما المنطق، **وهما**:

الأول: التفريق بين الماهية ووجودها.

---

(١) من هؤلاء: الغزالي الذي يعتقد أن المنطق لا علاقة له بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هو مجرد آلة للنظر في طرق الأدلة، انظر: المنقذ من الضلال، الغزالي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٧م، ص٦٥ ـ ٦٦.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميَّة ٢١٨/١، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٥٣، وانظر: المصدر نفسه، ص١٧٦.

الثاني: التفريق بين الصفات الذاتية واللازمة.

وكلاهما ينبعان من فكرة المطابقة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، لكن الأول: يمثل الوجه الوجودي لتلك الفكرة، والثاني: يمثل الوجه المعرفي، وإلى هذين الأصلين أشار ابن تيميَّة، قائلًا بعد شرحه وحكايته أقوال الفلاسفة في التفريق بين الذاتي والعرضي: «وهذا الكلام الذي ذكروه مبني على أصلين فاسدين: الفرق بين الماهية ووجودها، ثم الفرق بين الذاتي لها واللازم لها»[١].

ـ **الأصل الأول: التفريق بين الماهيَّة ووجودها**، فالوجود عند جماهير المتفلسفة والمناطقة غير الماهية، وهو زائد عليها، فالشيء له وجود في الخارج، وله ماهية ثابتة في الخارج أيضًا، تمثل حقيقته، فوجوده غير ماهيَّته، وعلى هذا الرأي درج المناطقة وبعض المتفلسفة؛ كالفارابي وابن سينا، ونُسِبَ إلى المعتزلة[٢].

فالماهية ـ في نظرهم ـ سابقة على الوجود، وتعقُّل الماهية ليس متوقفًا على تعقُّل الوجود، فإن تصوُّر المثلث ـ مثلًا ـ ممكن مع الذهول عن كونه موجودًا، وليس تصور المثلث ووجود ماهيته، متوقفًا على وجوده في الخارج، وهذا أبرز أوهامهم التصورية التي قادتهم للتفريق بين الماهية ووجوده، وقد بيَّنَ ابن تيميَّة ـ في سياق تحليله قولهم ـ ذلك الوهم قائلًا: «إنما أصل ضلالهم: أنهم رأوا الشيء قبل وجوده، يعلم، ويراد، ويميز بين المقدور عليه والمعجوز عنه، ونحو ذلك، فقالوا: ولو لم يكن ثابتًا لما كان كذلك، كما أننا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهيَّاتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج، فنتخيَّل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمورٌ ثابتة في الخارج»[٣].

وكون صورة الشيء في الذهن ـ وهي الماهية ـ لا تتوقف على وجوده

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٠٦، وانظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٣/ ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٢) انظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا ٣/ ١٥، المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص٤٨.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٠٦.

في الخارج أمر لا نزاع فيه، فإن ماهية الشيء الموجودة في الذهن غير وجوده في الخارج، وإنما النزاع في: هل لتلك الماهية وجود في الخارج؟ والتحقيق ـ كما يراه ابن تيميَّة وعامة النظار ـ «أن ذلك كله أمر موجود وثابت في الذهن لا في الخارج عن الذهن، والمقدَّر في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان، وهو موجود وثابت في الذهن، وليس هو في نفس الأمر، لا موجودًا ولا ثابتًا، فالتفريق بين الوجود والثبوت، مع دعوى أن كليهما في الخارج غلط عظيم، وكذلك التفريق بين الوجود والماهية، مع دعوى أن كليهما في الخارج»[1].

ومشكلة الوجود والماهية من جنس مشكلة الكلِّيَّات، كلتاهما ينبعان من مبدأ الخلط بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ـ وقد مضى شرح هذا المبدأ وأبعاده وآثاره ـ ولذلك تَولَّى ابن تيميَّة تحرير الاشتباه الحاصل بين وجود الشيء وماهيته، ببيان الإجمال الواقع في تلك العلاقة، فإن مباينة الماهية للوجود، قد يراد بها معنى صحيحًا، وآخر باطلًا.

المعنى الأول: كون الماهية ما يتصوره الذهن، والوجود ما يتحقَّق في الخارج، وهنا تتحقق المغايرة بين الماهية والوجود، إذ الماهية وجود ذهني والوجود وجود خارجي.

المعنى الثاني: كون ماهية الشيء هو وجوده في الخارج، وهنا لا يمكن أن تكون الماهية شيئًا آخر غير وجود الشيء نفسه.

وحول هذا التفصيل يقول ابن تيميَّة: «قد يعني بالماهية ما يتصور في الذهن، وبالوجود ما يكون في الخارج، وهذا حق لم ينازع فيه نظار المسلمين، ولا ريب أن الماهية المتصوَّرة في الذهن، ليست عين الموجود في الخارج. . . فمن قال: إن الماهية غير الوجود، وأراد بالماهية الصورة العلمية الذهنية، وبالوجود ما يوجد في الخارج فقد أصاب، وأما إذا عني بالماهية والوجود جميعًا ما هو ثابت في الخارج، أو عني بهما جميعًا ما هو متصوَّر

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

في الذهن، وقيل: إن في الذهن شيئين: ماهية ووجودها، أو في الخارج شيئان: ماهية ووجودها، فهذا خطأ، وبهذا التفصيل يزول الاشتباه والنزاع الموجود في أن الماهية: هل هي غير وجودها أم لا؟...»[١].

وإثبات الماهيَّات في الخارج، والتفريق بينها وبين وجود الشيء، أصل منهجي تبنَّاه مؤسِّسا المنطق «أرسطو» وأستاذه «أفلاطون»، ردًّا على الفلسفة السوفسطائية، التي تنفي حقائق الأشياء استنادًا إلى تغير الأشياء المستمر وصيرورتها الدائمة، عندئذٍ أراد «أرسطو» و«أفلاطون» أن يبطلا مستندات الفلسفة السوفسطائية، بإثبات أن التغير الظاهر في الأشياء لا يلزم منه نفي حقائقها الثابتة، فهناك أشياء جزئية محسوسة متغيرة، وهناك ماهيَّات ثابتة دائمة لا يمكن أن تتغير، هي محط اليقين وموضوع العلم، ولذلك يقول «أرسطو»: «لا أنازع في أن المحسوسات الطبيعيات ليس من الوجود بشيء، فلا يمكن اتِّخاذها أساسًا للمعرفة، ولا أنازع في أن العلم لا يتعلق إلا بالكلِّيَّات، لا بالظاهر ولا الأفراد، كل ذلك سَلَّمْنَاه، وهو مذهبنا أيضًا»[٢].

ـ **الأصل الثاني: التفريق في علاقة الشيء بأوصافه**، بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة، فإن المناطقة قَسَّموا الصفات إلى قسمين:

الأول: الصِّفات الذَّاتيَّة، وهي ما تتوقف عليها حقيقة الأفراد وماهيتها، وتكون مقوِّمة لحقيقة الشيء، تعقلها متقدم في الذهن على أفراده، مثل الحيوانية، فإن فهم الإنسان مثلًا متوقف على فهم الحيوانية وتصورها.

الثاني: الصَّفات العرضيَّة، وهي ما انتفى عنها تقدم تصورها في الذهن، وتكون على قسمين:

القسم الأول: صفات عرضية لازمة، لا يمكن رفعها عن الموصوف،

---

(١) الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٥٣٢، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ١٠٥/٥، والجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٢٨٧/٣، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٠٩، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٦٥/١٦.

(٢) المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، دايفد سانتلانا، دار النهضة العربية، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨١م، ص٦٥.

إما رفعًا في الوجود الخارجي والوجود الذهني، وإما في الوجود الذهني فقط، وهي على نوعين:

* **النوع الأول**: صفات لازمة لوجود الماهية دون حقيقتها، بمعنى أنه يمكن رفعها ذهنًا لا وجودًا؛ كالظل للفرس، وكالسواد للزنجي.

* **النوع الثاني**: صفات لازمة للماهية، وهي التي لا يمكن رفعها عن الموصوف ذهنًا ووجودًا؛ كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة.

القسم الثاني: صفات عَرَضية عارضة غير لازمة، وغير مقوِّمة لحقيقة الشيء، يمكن رفعها عن الموصوف ذهنًا ووجودًا؛ لأنها لا تدخل في حقيقة الموصوف وماهيته، مثل وصفي الضاحك والماشي للإنسان(١).

والإشكال في هذا التقسيم يتمركز في الفرق بين الصفات الذاتية والصفات العرضية اللازمة، وأبرز الفروق التي توصل إليها المناطقة ثلاثة، **وهي**:

* **الأول**: أن تصور الصفات الذاتية للشيء، يسبق تصور الشيء نفسه، بخلاف الصفات العرضية، ومنها الصفات اللازمة.

* **الثاني**: أن الصفات الذاتية مقوِّمة لحقيقة الشيء، لا تحتاج إلى علة مغايرة لذات الشيء، فلون الشيء ـ مثلًا ـ صفة ذاتية، إذ لا يمكن للشيء أن يكون إلا وله لون، لكن كونه أسود أو أبيض، أو غير ذلك أمر عارض.

* **الثالث**: أن الصفات الذاتية يمتنع رفعها في الوجود الخارجي والوجود الذهني(٢).

وإذا كان وجود الماهيات في الخارج وَهْمًا، فإن من نتائج هذا الوهم التفريق بين الصفات الذاتية المتعلقة بتلك الماهيات، وبين الصفات اللازمة؛

---

(١) انظر: شرح الوريقات في المنطق، ابن النفيس، ص١٦ ـ ١٩، وتحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، قطب الدين الرازي، دار إحياء الكتب العلمية، مصر، ص٥٧، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٠٥.

(٢) انظر: الإشارات والتنبيهات، مع شرح الطوسي ١/١٥٢، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦١ ـ ٤٦٢.

لأن هذا التفريق تفريق تَحَكُّمِي اصطلاحي وضعي اعتباري، لا علاقة له بحقائق الأشياء الخارجية ـ كما يزعمون ـ وإنما علاقته بتصوُّر المتكلِّم ومراده، فلا حقيقة للتفريق بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة، فالزوجية والفردية للعدد الزوج والفرد ـ مثلًا ـ مثل الناطقية والصاهلية للحيوان الإنسان والفرس، إذ كلها لوازم للموصوف، وقد يخطر بعضها للمتكلِّم، وقد لا يخطر، وهي كلها تابعة لما يتصوره المتكلم، «أما أن يكون هذا خارجًا عن الذات، وهذا داخلًا في الذات، فهذا تحكم ليس له شاهد، لا في الخارج ولا في الفطرة»[1].

ذلك لأن الماهية التي تتعلق بها الصفات الذاتية، لا حقيقة لها في الخارج، بل وجودها في الذهن، وهي تابعة لتصوُّر المتصوِّر، وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة منبِّهًا على الأصل الفلسفي، الذي أوجب لهم هذا التفريق الباطل: «إن حاصل ما عندهم أن ما يُسَمُّونَه ماهية هي ما يتصوَّر الذهن، فإن أجزاء الماهية هي تلك الأمور المتصورة، فإذا تصوَّر جسمًا ناميًا حساسًا، متحركًا بالإرادة ناطقًا أو ضاحكًا، وكل جزء من هذه الأجزاء هو كان المعنى المتصوَّر، وكان داخلًا في هذا المتصوَّر، وإن تصور حيوانًا ناطقًا، كان أيضًا كلٌّ منهما جزءًا مما تصوره داخلًا فيه، وكان ما يلزم هذه الصورة الذهنية، مثل كونه حيًّا وحساسًا وناميًا، هو لازمًا لهذا المتصوَّر في الذهن.

فالماهية بمنزلة المدلول عليه بـ(المطابقة)، وجزؤها المقوِّم لها الداخل فيها، الذي هو وصف ذاتي لها، بمنزلة المدلول عليه بـ(التضمن)، واللازم لها الخارج عنها بمنزلة المدلول عليه بـ(الالتزام)، **ومعلوم أن هذا أمر يتبع ما يتصوره الإنسان، سواء كان مطابقًا أو غير مطابق، ليس هو تابعًا للحقائق في نفسها، وأصل غلط هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان. . .**»[2].

ومما يوضح تَحَكُّمَهم في هذا التفريق الوجه التاسع من الأوجه، التي

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١١٣.

(٢) المصدر السابق، ص٦٦ ـ ٦٧.

أقام بها ابن تيميَّة الدليل على أن الحدود المنطقية لا تفيد تصوير الحقائق، «ذلك أنهم يقولون: إن المحدود لا يتصور أو لا يحد حدًّا حقيقيًّا، إلا بذكر صفاته الذاتية، ثم يقولون: الذاتي هو ما لا يمكن تصور الماهية بدون تصوره، فيفرِّقون بين الذاتي وغير الذاتي: أن الذاتي ما يتوقف عليه تصور الماهية، فلا بد أن يُتصوَّر قبلها، ويقولون تارة: لا بد أن يتصور معها، فلا يمكن عندهم أن يتأخر تصوره عن تصور الماهية، وبذلك يعرف أنه وصف ذاتي، فحقيقة قولهم: أنه لا يعلم الذاتي من غير الذاتي حتى تعلم الماهية، ولا تعلم الماهية حتى تعلم الصفات الذاتية، التي منها تؤلف الماهية، وهذا دور»[(١)].

فـ«الدور القبلي الممتنع»[(٢)] لازم لرؤيتهم المضطربة في ضبط الصفات الذاتية، وقد أشاد ابن تيميَّة بهذا الوجه قائلًا: «هذا كلام متين يجتاح أصل كلامهم، ويبين أنهم متحكِّمون فيما وضعوه، **لم يَبْنُوه على أصلِ علمٍ تابعٍ للحقائق**...»[(٣)].

ليست المناقشةُ التفصيليةُ لهذا الأصل مقصودةً في تضاعيف هذا المبحث، وإنما المراد بيان المنبع الفلسفي لهذين الأصلين، وأثرهما على أسس المنطق الأرسطي، فإن حقيقتهما نابعة من الارتباط التصوري بين الوجودين الذهني والخارجي، وراجعة إلى محاولة فرض الوجود الذهني على الوجود الخارجي، مما أنتج للمناطقة فكرة إثبات الماهيات في الخارج، وتعليق معرفة الأشياء بصفاتها الذاتية، وتأسيس العلوم والحقائق على ذلك، فإن الشيء ـ في نظرهم ـ لا يعرف إلا إذا عرف وجوده على وجه الحقيقة، وهي إدراك ماهيته، ولا يمكن معرفة وجوده الحقيقي، إلا إذا عرفت صفاته الذاتية المتعلقة بالماهية.

على تلك الرؤية الفلسفية الوجودية، المتمثلة في الأصلين السابقين، بنى

---

(١) المصدر نفسه، ص١١٩.

(٢) **الدور القبلي الممتنع**: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه. انظر، التعريفات، الجرجاني، ص١٠٥.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٢٠.

«أرسطو» منطقه تصورًا وتصديقًا، حاصرًا إياه في الحد طريق التصور، والقياس مسلك التصديق.

الحَـدُّ:

وظيفة الحد الأرسطي ـ عند المناطقة ـ تصوير الماهية الموجودة في الخارج، ولذلك عَرَّفه أرسطو بـ «قول وجيز منبئ عن ذات الشيء وماهيَّته»[1]، فـ«الحد» ـ وإن كان عبارة لغوية وصورة منطقية في ذهن الحَادِّ ـ حقيقته عند المناطقة مطابق للهيئة الطبيعية الخارجية للمحدود، ومساوٍ لحقيقته الموجودة في الواقع الخارجي، فالحد لا يرسم صورة حقيقة المحدود في ذهن الحاد إلا ببيان الشيء في نفسه، ولا يمكن بيان الشيء إلا بأوصافه الذاتية، ومن ثَمَّ فإن الحد الحقيقي هو المتعلق بصفات الشيء الذاتية، وفي هذا يقول ابن سينا: «يجب أن يقوم الحد في النفس، صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها، فحينئذٍ يعرض أن يتميز أيضًا المحدود، والحكماء لا يطلبون في الحدود التمييز وإن لاحقها التمييز، بل يطلبون تحقق ذات الشيء وماهيته. . .»[2].

لكن ابن تيميَّة يرى ـ بناء على واقعيته المعرفية ـ أن وظيفة الحد التمييز بين المحدود وغيره، لا تصوير ماهيته وذاتيته، وفي ذلك يقول: «الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني، أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم، وحذا حذوهم تقليدًا لهم من الإسلاميين وغيرهم. . .»[3].

فهدف الحدود ـ في نظر ابن تيميَّة ـ متعلق بمعرفة وجود الشيء الجزئي في الواقع الخارجي، عَبْرَ خَواصِّه وصفاته المميِّزة له عن غيره، وليس هدفها

---

(١) تلخيص منطق أرسطو، ابن رشد، تحقيق: جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، ط. الأولى، ١٩٩٢م، ٥/٤٦٣.

(٢) النجاة في المنطق والإلٰهيات، ابن سينا، ١/٩٩.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٦.

المعرفة العامة والكلِّيَّة للأشياء، وهذا منسجم كل الانسجام مع الواقع والفطرة، فإن الأُمَم تدرك الحقائق وتميِّز بينها في مجريات حياتها علمًا وصناعة وتجارة وسياسة، ومع ذلك لم تعرف تلك الحدود الأرسطية والأوضاع الاصطلاحية[1].

ولذلك تتابع العقلاء على القول بأن المراد من الحدود التمييز بين المحدود وغيره، وهذا ما عليه ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين... كما هو طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف...»[2].

فالعلوم والحقائق ميزانها الفطرة والتجارب الحسية، وليس ميزانها الأوضاع الصناعية الاصطلاحية؛ لأن الأصل في المعاني أن تكون فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص[3]، فإن كل تلك التراتيب والشروط، التي وضعها المناطقة للوفاء بصناعة الحد «صناعة وضعية اصطلاحية، ليست من الأمور الحقيقية العلمية، وهي مع ذلك مخالفة لصريح العقل، ولما عليه الوجود في مواضع...»[4].

القياس:

وكما أن التصور ـ عند المناطقة ـ متوقف على الحد، المتعلق بماهية الشيء في الخارج، فكذلك التصديق متوقف على القياس البرهاني، الذي يثبت العلاقة بين الماهيات الموجودة في الخارج، للوصول إلى الحقيقة البرهانية، فهو ـ في اصطلاحهم ـ: «قول مؤلف من أقوال متى سُلِّمت لزم عنها بالذات قول آخر»[5].

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٥٤٩، ٧٠.
(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٣٢٠.
(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٢١.
(٤) المصدر نفسه، ص٦٨.
(٥) الوريقات في المنطق، ابن النفيس، ص٨٨.

فـ«القياس» مُؤَسَّس على فكرة «الحد»، إذ هو مركب من قضايا، والقضايا مؤلَّفة من حدود، والحدود تدور حول الماهيات، فهو ـ وإن كان عبارة لغوية وصورة منطقية للتصديق في ذات العالِم والمستدِل ـ حقيقته عند المناطقة على غرار «الحد» الذي يطابق بين الهيئة الصورية المركَّبة في ذهن العالم، وبين الهيئة الطبيعية المركبة في الوجود الخارجي، وبذلك يقع في فخ التَحَكُّم الذي لا دليل عليه، فإن الاستدلال لا يمكن أن يتحقق ـ عندهم ـ إلا بهذا القياس المكوَّن من مقدمتين، والمحاط بشروط اصطلاحية في شكله ومادته، مما يتنافر مع الفطرة والواقع، وإلا فإن الاستدلال ـ كما قد بُيِّنَ سابقًا ـ قائم على منطق التلازم بين الدال والمدلول، «إذا تصورته الفطرة عَبَّرتْ عنه بأنواع من العبارات، وصوَّرَتْهُ في أنواع من صور الأدلة، لا يختص شيء من ذلك بالصورة التي ذكروها في القياس. . .»[1].

فرض ما في الأذهان على واقع الأعيان:

إن هدف «المنطق» المعرفي والمنهجي، المطابقة بين ما هو نفسي ذاتي إدراكي، وهو «التصور» و«التصديق»، وبين ما هو واقعي خارجي، من خلال المنطق اللُّغوي المتمثل في الحد والقياس، وهذا يعني إخضاع الوجود الخارجي للوجود الذهني، وفرض ما في الأذهان على ما في الواقع من الأعيان، وإذا تأمَّلْنَا ذلك الهدف الواضح أدركنا حقيقة العبارة الشهيرة: «من تمنطق فقد تزندق» فإن «من تمنطق بالمنطق الواقعي [الأرسطي] فقد ادَّعى المطابقة بين العلم والوجود، ومن ثم رَدَّ الثاني إلى الأول، وهو عين الموقف السوفسطائي، حيث يصبح الإنسان مقياس كل شيء، وإذًا فهو قد تزندق. . .»[2].

وتظهر زندقته حينما يَدَّعي الوصول إلى حقائق الأشياء، عبر الحد الحقيقي المركب من الجنس والفصل، الذي يؤدي ـ في نظرهم ـ إلى التصور

(١) المصدر السابق، ص٢٥٠.

(٢) إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، ص٢٨٠.

التام لحقائق الأشياء، لكن القدرة والطاقة التصورية للعقل البشري تعجز عن إدراك حقائق الأشياء، وتصورها تصورًا تامًّا من كل وجه بلوازمها؛ لأن ذلك من خصائص علم الله تعالى، فإنه المحيط بكل شيء علمًا.

ومع أن المناطقة تنبَّهُوا إلى محدودية التصور العقلي، فلم يشترطوا في التعريفات دلالة الالتزام؛ لأن مدلولات تلك الدلالة غير منحصرة، وإنما اشترطوا دلالة المطابقة والتضمن[1]، فقد كان ادِّعاؤهم الوصول إلى حقائق الأشياء، لا يخلو من نوع غرورٍ علمي، ومنازعة للعلم الإلٰهي.

ويعلِّلُ ابن تيميَّة ذلك: بأن الوجود غير متناهي الصفات واللَّوازم، فإن الصفات الذاتية المشتركة بين الأشياء، التي تُمثِّل قاعدة الحد «قد لا يمكن الإحاطة بها، ولا ريب أنه كلما كان الإنسان بها أعلم كان الموصوف أعلم، وأنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه، ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئًا من كل وجه، ولا نعلم لوازم كل مربوب، ولوازم لوازمه إلى آخرها، فإنه ما من مخلوق إلا وهو مستلزم للخالق، والخالق مستلزم لصفاته التي منها علمه، وعلمه محيط بكل شيء فلو علمنا لوازم لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شيء، وهذا ممتنع في البشر، فإن الله ﷻ هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه، من غير احتمال زيادة، وأما نحن فما من شيء نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه ما لا نعلمه»[2].

فالمنطق بتلك الرؤية حَوَّل العلم البشري، الذي هو عبارة عن تجربة اجتهادية ملازمة للنَّقص، إلى علم مطلق يتجاوز التجربة، وينفذ إلى حقائق الأشياء.

وللزندقة في المنطق وجه آخر، يتمثل في أصوله الفلسفية، ولوازمه المنهجية والمعرفية، ولهذا أشار ابن تيميَّة، قائلًا بعد عرضه أقوال بعض المتفلسفة في الإلٰهيات: «هذا الكفر المتناقض وأمثاله، هو سبب ما اشتهر بين

---

(١) انظر: معيار العلم في المنطق، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى١٤١٠هـ، ص٤٨.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١١٧.

المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه، ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات، ويكون من قال بلوازمه ممن قال الله تعالى فيه: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠]»[١].

فالمنطق ـ كما أشرت إليه ـ ليس آلة محايدة، بل هو منهج نظر مرتبط بفلسفته الوجودية والإلٰهية، هذا ما تنبَّهَ إليه ابن تيميَّة، وصدَّره في أول كتابه «الرد على المنطقيين»، قائلًا: «... **تبين لي أن كثيرًا مما ذكروه (أي: المتفلسفة) في أصولهم في الإلٰهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلٰهيات**...»[٢]، فالترابط المنهجي ـ عند ابن تيميَّة ـ بين المنطق والإلٰهيات أعلى من مكانة الاستطرادات العلمية النقدية له في كتابه «الرد على المنطقيين»، التي يسعى من خلالها إلى إثبات ذلك الترابط، وبهذا يتبين ضعف المشاريع العلمية، التي تهدف إلى تجريد ذلك الكتاب من تلك الاستطرادات، مثل ما قام به «السيوطي» في كتابه «جهد القريحة في تجريد النصيحة».

إن هذا الوهم المنهجي والاستعلاء المعرفي المُتَمَثِّلَيْنِ في فرض ما في الأذهان على ما في الأعيان، قادهم إلى دعوى الاحتكار المعرفي، وممارسة الاغتصاب الفكري، فالتصور ليس له طريق ـ عندهم ـ إلا الحد الذي وضعوه، والتصديق الاستدلالي ليس له مسلك منتج إلا القياس الذي اصطلحوا عليه، وبذلك حصروا المعرفة البشرية في تراتيبهم الاصطلاحية، واعتقدوا أن الحقائق لا يمكن أن تنال إلا من خلال تلك التراتيب الوضعية[٣]

ناقش ابن تيميَّة دعوى: أن المنطق اليوناني هو الميزان العقلي الذي

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٢١٨/١، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٦.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٢٠ ـ ٢١.

أنزله الله، وفي مقابل ذلك ردَّ الميزان العقلي إلى الفطرة[1]، ومما قاله: «... والمقصود التنبيه على جنس الميزان العقلي، وأنها حق كما ذكر في كتابه، وليست هي مختصة بمنطق اليونان، وإن كان فيه قسط منها، بل هي الأقيسة الصحيحة، المتضمنة التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول أو بصيغة قياس التمثيل...»[2].

وكما أنهم حصروا المعرفة البشرية في صور وأشكال وتراتيب وضعية، فكذلك حصروها في مواد معينة يقينية في نظرهم، وهي: الحسيات، والأوليات، والمتواترات، والمجرَّبات، والحدسيات، وقد مضت الإشارةُ إليه في تضاعيف البحث، وتَنَاوُلُ ابنِ تيمية هذا النوع من الاحتكار المعرفي بالمناقشة والنقد[3].

الثورة المعرفية في نقد المنطق عند ابن تيميَّة:

نظر المناطقة إلى الواقع الخارجي نظرة سطحية ساذجة، وظنوه واقعًا بسيطًا لا تعقيد فيه، ساكنًا لا حركة له، مطلقًا لا شروط له ولا موانع، فطفقوا يفرضون الصورة الذهنية المطلقة على الواقع الخارجي، وادَّعوا المطابقة بينهما، مما أدَّى بهم إلى جعل العلم معيارًا للمعلوم، وإلى اعتبار الصور الذهنية طبائع الأشياء؛ لأن العلم المعقول الذهني مطابق ـ في نظرهم ـ لطبيعة المعلوم الموجود في الخارج.

ونتيجة تلك الرؤية السَّاذَجَة للواقع، ضاق النَّسَق العلمي عند المناطقة؛ لأن الواقع الخارجي الذي يفتح الآفاق للتجارب العلمية، مخنوق أو جامد، إذ هو محكوم سَلَفًا بالتصورات الذهنية، فهو منفعل لا فاعلية له، ومن هنا يظهر جمودهم الاستدلالي واحتكارهم المعرفي، كما أشرت إليه سابقًا، ولذلك كانت علومهم ثلاثة:

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤١٨ ـ ٤٢٠ ـ ٤٢٦ ـ ٤٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٢٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٤٢٩، وما بعدها.

الأول: العلم الطبيعي، وحقيقته أنه لا يتجرَّد عن المادة لا في الذهن، ولا في الخارج.

الثاني: العلم الرياضي، وحقيقته أنه مُجرَّد من المادة في الذهن، لا في الخارج.

الثالث: علم ما بعد الطبيعة، وحقيقته تتضح في تجرده عن المادة في الذهن وفي الخارج[1].

وكل تلك العلوم محكومة بالتصور الذهني، حتى العلم الطبيعي، فإنه محكوم بالبرهان المنطقي الصوري.

وذلك التقسيم «الابستمولوجي» لعلومهم ثمرة ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ لمبدئهم الفلسفي السابق، القاضي بالمطابقة بين الوجود الذهني والخارجي[2]، ويدل لذلك ترتيبهم لتلك العلوم، إذ جعلوا أشرفها ما كان أقرب إلى الوجود الذهني منه إلى الوجود العيني المادي، فأدنى العلوم مرتبةً ـ عندهم ـ العلم الطبيعي، ثم الرياضي، ثم الميتافيزيقي «ما بعد الطبيعة».

وهذا ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ قلب للحقائق معلِّلًا ذلك بقوله: «فإن العلم الطبيعي، وهو العلم بالأجسام الموجودة في الخارج، ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال، وما فيها من الطبائع أشرف من مجرد تصور مقادير مجردة وأعداد مجردة...»[3].

إن فَرْضَ المناطقة ما في أذهانهم على واقع الأشياء، ونظرتهم السطحية للواقع الخارجي، أوجب لهم «وُثُوقِيَّة» مطلقة في علومهم، فما دام أنه يمكنهم إدراك الحقائق في ذواتها، وأنه لا فرق عندهم بين علومهم وعين طبائع الأشياء، فعندئذٍ لا يَسَع من خالفهم إلا التسليم والخضوع لعلومهم ومعارفهم، لكنه في مقابل تلك الوثوقية المطلقة، وذلك النسق الضيق، تَمَتَّعَ ابن تيميَّة

---

(١) انظر: المصدر السابق ابن تيميَّة، ص٦٦٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص٣٧٠.

(٣) المصدر السابق، ص٣٥٦.

بنسقٍ علمي منفتح، ورؤية واقعية راشدة، لا تؤمن بتلك الوثوقية الزائفة، فما العلم ـ حدًّا وقياسًا ـ إلا مواضعات واصطلاحات في نظره، ليس بالضرورة أن توافق الواقع الخارجي وطبائع الأشياء.

وهذا يؤدي حتمًا إلى حَرَكِيِّة العلم وديناميكيَّته، فبمجرد التحقق من الواقع الخارجي يمكن تعديل العلم في حدوده وقياساته، ويمكن تطويره واختباره وقياسه، فالعلم ليس معطى نهائيًّا ناجزًا، بل هو عملية تتشكل باستمرار، وقد أشار ابن تيميَّة إلى هذا المعنى المنهجي «الابستمولوجي»، في سياق نقده الرؤية الفلسفية للعلوم الطبيعية، إذ يقول: «ونحن لم نقدح فيما عُلِمَ من الأمور الطبيعية والرياضة، ولكن ذكرنا أن ما يَدَّعُونه من البرهان الذي يفيد علومًا يقينية كلية بالأمور الطبيعية ليس كما يَدَّعونه، بل غالب الطبيعيات إنما هي عادات تقبل التغير، ولها شروط وموانع، وهم لا يريدون بالقضايا البرهانية الواجب قبولها، إلا ما يكون لزوم المحمول منها للموضوع لزومًا ذاتيًّا لا يقبل التغيُّر بحال...»[1].

لا ريب أن هناك فرقًا منهجيًّا واضحًا بين رؤية ابن تيميَّة العلمية المنفتحة الواقعية، التي ترى العلوم الطبيعية علومًا غير منجزة، بل هي خاضعة للتجربة قابلة للتغير، لها شروطها وموانعها الموضوعية، وبين الرؤية الفلسفية المنطقية الجامدة التي ترى العلوم الطبيعية منجزًا نهائيًّا، غير قابل للتغير بحال، وبذلك فإن تلك الرؤية الجامدة لا يمكنها أن تتخلى عن علومها؛ لأنها في نظرها حقائق مطلقة، لا تقبل التطور، فهي تَدِّعي الوصول إلى النظرية النهائية الكاملة، التي تفسر الواقع وتشرح طبيعة البرهان.

فالنَّسَق العلمي عند ابن تيميَّة ليس حقائق مطلقة «بل هو نسق موضوعات اجتهادية، يتواضع عليها العلماء، للدلالة على التجربة الحاصلة حول عادات الموجودات، إنها إذًا لغة اصطناعية لا غير...»[2]، وتتضح المواضعة

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٥.

(٢) إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، ص٢٨٩.

والصناعة في رسم الحدود، التي تتأسس عليها العلوم، فإنها ترجع ـ كما قرره ابن تيميَّة وأشرت إليه سابقًا ـ إلى «قصد المُتكلِّم وغايته وما دل عليه بلفظه، لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها، فإن تصور المتكلم قد يكون مطابقًا وقد يكون غير مطابق»[1].

بحسب نتائج التجارب في الخارج، يَتَعرَّض النسق العلمي ـ في نظر ابن تيميَّة ـ للتعديل والتطوير والتغيير، وهذا بخلاف النسق العلمي المنطقي الجامد الذي لا يقبل التعديل، والمتعالي الذي لا يقبل النقد، ولذلك لم يربطوا علمهم حدًّا وقياسًا بالجزئي؛ لأنه ـ في زعمهم ـ يتغير، لكن العلم مَرِن، يمكن أن يتغير بتغير معلومه.

بهذا النسق العلمي المنفتح، أَجْلَى ابن تيميَّة قضيتين، في سياق نقده المنطق الأرسطي، **وهما**:

الأولى: عقم المنطق الأرسطي، فإن برهانهم المنطقي يدور في عالم الأذهان، بعيدًا عن الواقع الخارجي، وباعترافهم أن البرهان لا يفيد إلا العلم بالقضية الكلِّيَّة، وقعوا في مفارقة منهجية، وهي: استعمالهم هذا البرهان في العلم بالموجودات الخارجية العينية الطبيعية والإلٰهية، ليس لبرهانهم فائدة علمية على الحقيقة، وإن كانت صورته صحيحة؛ لأن غاية ما يثبته يعود إلى أمر مقدر في النفس، لا في الخارج[2].

فالعلم الكلي لا اعتبار به في النظرية العلمية، ما لم يَلْتَحِم بجزئيِّة، ويُطَبَّق في الوجود الخارجي، ويصطدم بمتطلبات الواقع، وهذا ما أراده ابن تيميَّة قائلًا: «من لم يعلم إلا الكلي ـ وهو القدر المشترك ـ لم يعلم شيئًا من الموجودات ألبتة، وإنما ننتفع نحن بالعلم الكلي في الأمور الموجودة، إذا أدرجنا الموجودات في الأمر الكلي، كما في علم الشرع والطب وغير ذلك، فَعِلْمُ الطبيب بأن السقمونيا تستخرج الصفراء، وأن الدم يستخرج بالفصد

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١١٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٥٥، ١٧٣، ١٧٤، ٣٣٩، ٣٨٩.

والحجامة، لا يوجب علمًا ينتفع به الناس، إن لم يعلم أن هذا به صفراء، وهذا قد زاد به الدم، فإذا علم المعيَّنات مع الكلِّيَّات انتفع بعلمه، وأمكن أن يكون له تأثير في الوجود، ويصير علمًا فعليًّا؛ أي: هو شرط في الفعل، فأما العلم الكلي بدون العلم بالجزئيات، التي يفعلها الفاعل، فلا يكون علمًا فعليًّا، ولا يؤثر في وجود شيء ولا فعله»[1].

إنَّ ببيان ابن تيميَّة فقدان الفاعلية العلمية للمنطق الأرسطي، تَحَطَّم الصرح العلمي النظري الأرسطي اليوناني كله، كما أشار إليه الدكتور النشار[2]**، وظهر الزيف العلمي للمنطق بعد محاكمته للواقع الخارجي، وفي مثل هذا يقول ابن تيميَّة: «المقصود هنا أنهم كثيرًا ما يَدَّعون في المطالب البرهانية من الأمور العقلية، ما يكونوا قد قدَّروه في أذهانهم، ويقولون: نحن نتكلم في الأمور الكلِّيَّة والعقليات المحضة، وإذا ذُكِرَ لهم شيء قالوا: نتكلم فيما هو أعم من ذلك، وفي الحقيقة من حيث هي هي، ونحو هذه العبارات، فيطالبون بتحقق ما ذكروه في الخارج، ويقال: بيِّنوا هذا، أي شيء هو؟ فهنالك يظهر جهلهم، وأن ما يقولونه هو أمر قدر في الأذهان، لا حقيقة له في الأعيان...»**[3].

وعلى أنقاض المنطق الأرسطي الصوري الذي تحطَّم صرحه بعد بيان عقمه، أقام ابن تيميَّة منطقًا ذا فاعلية علمية، له تأثيره في الوجود ـ كما أشار إليه في نصه السابق ـ جوهر ذلك المنطق الفاعل ما سَتُبَيِّنُهُ القضية الثانية:

الثانية: إخضاع النظريات العلمية للتحقق التجريبي، فإنَّ تمحيصها بعرضها على الواقع الخارجي يحقق للعلم فاعليَّته، **فإذا كانت الرُّوح العلمية للمنطق الأرسطي عديمة الفاعلية، لبعدها عن الواقع الخارجي، وإغفالها التجربة الحسية، ودورانها على الكُلِّيَّات الصُّورِيَّة، فإنَّ شرط العلوم المُثْمِرة**

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/١٩١ ـ ١٩٢.

(٢) انظر: مناهج البحث عن مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص٢١٦.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٧١.

المنتجة ـ عند ابن تيميَّة ـ أن تكون ذا نزعة فاعلة لا منفعلة، مؤثرة في الوجود، جامعة بين الجزئيات والكلِّيَّات، كما أشار إليه في نصه السابق، ولذلك كان عِلْمُ الطب ـ في نظره ـ أَدَقَّ وأَسَدَّ من الفلسفة، بسبب اعتماد الأطباء على التجارب المنضبطة[1].

بل إن التجربة هي السبيل إلى إدراك نسق وانتظام النظريات العلمية، سواءٌ أكانت طبيعية مادية عملية؛ كعلم الطبيعة وعلم الفلك، أم كانت إنسانية نظرية كعلم اللُّغة، وإلى هذا المعنى أشار ابن تيميَّة قائلًا: «. . . وبالجملة: الأمور العادية سواء كان سبب العادة إرادة نفسانية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجربيات، أو الحدسيات إن جعلت نوعًا آخر، حتى العلم بمعاني اللُّغات هو من الحدسيات، فإن الإنسان يسمع لفظ المتكلِّم، ثم قد يعلم مراده المُعَيَّن بإشارة إليه أو بقرينة أخرى، ثم إذا تكرَّر تكلُّمُه بذلك اللفظ مرة بعد مرة، وهو يريد به ذلك المعنى عُلِمَ أن هذه عادته الإرادية. . . وهو من التجريبيات العامة. . . فعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلِّيَّة بأحوال الموجودات، هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو مما يُسمُّونه الحدسيات، وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية، والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من المجربات إن كان علمًا. . .»[2].

إنه لا فرق ـ عند ابن تيميَّة ـ من حيث منطق الخضوع للتجربة أو الملاحظة بين العلوم العملية الطبيعية، وبين العلوم النظرية الإنسانية، تلك الرؤية المعرفية العميقة ـ على حد تعبير أبي يعرب المرزوقي ـ «أكبر ثورة «ابستمولوجية» عرفها العقل الإنساني خَلَّصتْه من القطيعة «الأنطولوجية» بين الطبيعي الإنساني والقطيعة «الابستمولوجية» المبنية عليها بين النظري والعملي من العلوم»[3].

ومنطق إخضاع العلوم للواقع الخارجي، منسجم مع رؤية ابن تيميَّة

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣١ ـ ٤٣٣.

(٣) إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، ص١١٧ الحاشية.

الواقعية، التي أشرنا إلى بعض ملامحها في هذا المبحث، وسَنُذَكِّرُ القارئ الكريم ببعضها على وجه الإجمال:

الأول: الوجود الخارجي ضامن لصدق الوجود الذهني، ولذلك كان الوحيد لإثبات الإمكان الخارجي(١).

الثاني: انتقال الصورة الذهنية الخَيَالِيّة إلى الوجود الخارجي، مشروط بتحققه في الواقع الخارجي، وما لم تتحقق خارج الذهن، فلا وجود ولا أثر لها في الواقع الخارجي(٢).

الثالث: مفهوم العلم عند ابن تيميَّة، ما كان له علاقة بالواقع الخارجي نفيًا أو إثباتًا، وليس هناك علم مجرد عن النفي والإثبات(٣).

الرابع: الوجود الخارجي هو المنشئ للتصورات العلمية، ولذلك كانت الطريقة العلمية لإفهام المتعلِّم التعيين والتوصيف(٤).

الخامس: أصل تَكوُّن الكلِّيَّات نابع من الجزئيات في الواقع الخارجي، فالكلي مفتقر إلى الجزئي، فليست القضية الكلِّيَّة في مقدمة القياس البرهاني ونتيجته، أساسًا ومصدرًا للعلم اليقيني(٥).

إن تلك القضيَّتَيْنِ تُمثِّلان ـ في نظري ـ أهم معالم الثورة النقدية للمنطق الأرسطي، التي أسَّسَها ابن تيميَّة في إطار واقعيِّته المعرفية، وقد سبق بذلك النقد روَّاد المنهجية العلمية الحديثة والمعاصرة، من الفلاسفة والمناطقة الغربيين، الذين بنوا على أنقاض ذلك المنطق الصوري، أنواعًا جديدة من المنطق؛ كالمنطق الرَّمْزِي والمنطق الاستقرائي الذي يبدأ بمرحلة البحث تجربةً وملاحظةً، ويمر بمرحلة الكشف والاختراع «مرحلة الفرض»، وينتهي بمرحلة

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٦٧.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ١٣٤.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٧٩، ٤٠٢، ٤٠٣.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص٩٧ ـ ٩٨.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص١٥٥.

الاستدلال والبرهنة «مرحلة تحقيق الفرض»(١).

ومع ظهور معالم تلك الثورة النقدية التي تبنَّاها ابن تيميَّة، فإن بعض الباحثين يَعُدُّ مشروع ابن تيميَّة النقدي للبرهان المنطقي الأرسطي، دعوة إلى النكوص والارتداد عن المنهجية العلمية، بناء على نظرية «التطور الابستمولوجي» للمنهجية الاستدلالية، التي ترى أن المعرفة تمر عبر مسارها البنيوي بثلاث مراحل متعاقبة، وهي: «المرحلة الوصفية» فـ«المرحلة التجريبية» ثم أخيرًا «المرحلة الاستنباطية»، ويناظر كل مرحلة من هذه المراحل منهج معين: فـ«قياس الشبه» و«قياس التمثيل» للمرحلة الأولى و«الاستقراء» للمرحلة الثانية و«القياس المنطقي» للمرحلة الثالثة.

ونكُوصِيَّة ابن تيميَّة ـ في نظر ذاك الباحث ـ تتجلَّى في نقده القياس المنطقي، الذي يمثل المرحلة الأخيرة الناضجة للمعرفة المنهجية، ورده المعرفة الاستدلالية إلى مرحلتها البدائية وهي المرحلة الوصفية(٢).

لكن المعرفة العلمية وإن كانت مرتبطة بالمرحلة الاستنباطية، فهي أشد ارتباطًا بالممارسة الفعلية والسِّياقات والتداول، التي تمثله المرحلة الوصفية والاستقرائية، وتبقى المرحلة الاستنباطية بعيدة عن إنشاء السِّياقات والأنساق والتداول، فالدليل يتأسس على الوصف والاستقراء؛ لأنهما يبحثان مضامين الأدلة ومحتوياتها ولا يتأسس على الاستنباط والقواعد البرهانية؛ لأنه لا يعنيها من الأدلة إلا صورها وبنيانها.

فالنُّكُوص الحقيقي ـ إن سَلَّمْنَا بـ«نظرية التطور المعرفي الاستدلالي» كما حكاها الباحث ـ هو الرجوع بالمعرفة الاستدلالية إلى الصور والأشكال دون

---

(١) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط. الثالثة، ص٣٩ ـ ٤٠، ١٧٧ ـ ١٧٤.

(٢) انظر: بحث بعنوان: الأبعاد الحقيقية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي، المنهج في النسق الفقهي الإسلامي، حسن عبد الحميد عبد الرحمن، نشر ضمن بحوث المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي بعنوان: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الثانية، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، ص٥٠٧ ـ ٥٠٦.

المضامين والمواد[١].

لكن ابن تيميَّة في سياق نقده الواقعي لصورية المنطق الأرسطي، بالغ في تهميش الدور العلمي للعلوم الرياضة، فقد جعل دوافعها وغايتها التذاذ النَّفس بها، وتعويد الذهن على إدراك القضايا الصحيحة[٢]، ورأى أن العلم الرياضي لا يكتسب أهمية معرفية، إلا إذا حقق نتائج حسية في الواقع[٣].

لكن علم الرياضيات في العهد الحديث للعلم، اكتسب أهمية بالغة، ودورًا بارزًا في تقدُّم العلوم التجريبية، بل أصبح الوسيلة الوحيدة، والأداة الفعَّالة في الكشف عن مُعمَّيَات التجربة، واستخلاص قوانين الطبيعة، فالرياضة اللُّغة الوحيدة التي تَمَكَّن الباحثون بها من قراءة كتاب الطبيعة، على حد وصف العالم الفلكي «جاليلو» الذي تَفَطَّنَ إلى وظيفة الرياضة في العلم الطبيعي التجريبي[٤].

فالعلوم الطبيعية التجريبية لا بد أن تمر بمرحلة الاستنتاج الرياضي، وهي مرحلة استنتاج الفروض، التي تعقب مرحلة التجربة والملاحظة، كما أنها تحاول الوصول إلى الصورة الرياضية، ولذلك فإن «بعض العلوم الطبيعية قد قطع شوطًا كبيرًا في استخدام المنهج الاستنتاجي الرياضي، كعلم الفلك الذي أصبح مثالًا لأحد علوم الملاحظة، وقد أصبح علمًا استنتاجًا. . .»[٥].

قد يُعْتَذَر لابن تيميَّة بسيادة تلك الرؤية المعرفية، غير الفاعلة للعلوم الرياضية على النظام المعرفي والنسق العلمي في زمنه، فإن الدور الفعَّال التأسيسي لعلوم الرياضية في البناء العلمي التجريبي، لم يظهر إلا في العهود

---

(١) انظر: في مناقشته تلك الدعوة بالتفصيل، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، حمّو النقاري، ص٢٩٨ ـ ٣١٧.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٧٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص١٧٥.

(٤) انظر: مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة، وتطور الفكر العلمي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. الخامسة، بيروت، ٢٠٠٢م، ص١١٩.

(٥) المنطق الحديث ومناهج البحث، محمود قاسم، ص٢٦٦.

الحديثة للفلسفة، لا سيما على يد العالم الفلكي الإيطالي «جاليلو» ـ كما أشرت إليه سابقًا ـ فالعلوم الرياضية قبل هذا العهد، تدور في فَلَكِهَا الخاص، مجافية العلوم التجريبية.

المبحث الثاني

واقع الوجود غيبًا وشهادة

وفيـه:

- توطئة.
- أولًا: الطبيعة الوجودية لعالمي الغيب والشهادة.
- ثانيًا: من أهم المشكلات المنهجية للواقع الوجودي.

توطئة

يُؤَدِّي الواقع الوجودي الحسي ـ في منهج ابن تيميَّة المعرفي ـ دورًا رئيسًا في بناء منهجه منطقًا وفلسفةً، إذ هو ـ كما مضى بيانه في المبحث الأول ـ الضابط لمنطق العلاقة بين الوجودين الذهني والمادي، كما أنه الضامن لصدق الإمكان الخارجي، والمسوِّغ لنقل الصورة الذهنية الخيالية إلى واقعها الخارجي، والمستند المعرفي لإدراكاتنا التصورية، والمعيار الدقيق للتصورات العلمية الذهنية، بل والمنشئ لها، والكاشف لحقيقة وطبيعة الكلِّيَّات.

فإذا كان للواقع الوجودي الحسي ذلك الأثر البالغ في بناء واقعية ابن تيميَّة المعرفية، فما طبيعته؟ وكيف كان بناؤه في نظر ابن تيميَّة، حتى ساغ له أن يتخذه عمدة لمنهجه المعرفي؟ وما أبرز المشكلات الكلِّيَّة المنطقية والفلسفية التي أثارها؟ تلك الأسئلة ما سأحاول الإجابة عنها ـ بمشيئة الله ـ في تضاعيف هذا المبحث.

ومفهوم الواقع الوجودي الحسي، مركَّب من أمرين: واقع مشهود «عالم الشهادة»، وواقع غيبي «عالم الغيب»، يُعَدُّ الأول مقدمةً منطقيةً وفلسفيةً للثاني، ذلك التركيب أو التقسيم، هو ما قررته المفاهيم الشرعية، وما تبناه علماء الشريعة، ومنهم بلا ريب ابن تيميَّة، فإن الرسل صلوات الله عليهم ـ على حد تعبير ابن تيميَّة ـ: «قسَّموا الموجودات إلى غيب وشهادة، وأمروا الإنسان بالإيمان بما أخبروا به من الغيب»[1].

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٦/١٠٧.

وأَهمُّ بُعْدٍ يُصرِّح به هذا التقسيم، تصنيف الغيب في الواقع المحسوس، خلافًا للتصنيف الفلسفي للوجود، حيث قَسَّموه إلى محسوس ومعقول، وجعلوا الغيب من باب المعقولات الموجودة في الخارج، وسبب غلطهم اعتقادهم بوجود الأمور العقلية في الخارج؛ كالمطلقات والكلِّيَّات، وخلطهم بين الوجودين الذهني والخارجي، كما نبهت عليه في المبحث السابق[١].

فالغيوب الشرعية ـ في نظرهم ـ معقولات لا محسوسات، قامت الرسل بتخيُّلها وتمثيلها، حتى أخرجوا المعقول في مثال المحسوس، ولذلك كانت جودة التخيُّل والتخييل ـ عند بعضهم ـ من أخص خصائص الأنبياء[٢].

لكن الضرورة الشرعية وقطعياتها، تقطع بأن الغيوب الشرعية ليست من المعقولات[٣]، بل إنها «أمور موجودة ثابتة، أكمل وأعظم مما نشهده نحن في هذه الدار، وتلك أمور محسوسة تُشَاهَد وتُحَسُّ، ولكن بعد الموت وفي الدار الآخرة، وممكن أن يشهدها في هذه الدار من يختصه الله بذلك، ليست عقلية قائمة بالعقل، ولهذا كان الفرق بينها وبين الحسيات التي نشهدها أن تلك غيب وهذه شهادة. . .»[٤]، ولا يلزم من عدم إحساسنا بها في الدنيا أن لا يكون الإحساس بها ممكنًا[٥].

فالواقع الوجودي الحسي شامل للواقع المشهود، الذي ندركه بحواسنا في الدنيا، وللواقع الغيبي المحجوب عن حواسنا في الدنيا، إلا أنه يمكن الإحساس به، وسيكون محسوسًا لنا في الآخرة، فوجود الشيء وإمكانيِّة الإحساس به متلازمان، بل هو هو[٦].

---

(١) انظر: المصدر السابق ٩/ ١٤، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٣٢٨.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٣٢٨ والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥١٥.

(٣) يرى ابن تيميَّة أن بعض المتكلِّمين وقعوا في هذا الضلال التصوري، من أمثال الرازي والشهرستاني والغزالي، انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ١٧٢ ـ ١٧٣، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٥٢.

(٤) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٥) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٩٠.

(٦) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣٥٣.

أَوَّلًا: الطَّبِيْعَةُ الوُجُودِيَّةُ لِعَالَمَيْ الغَيْب والشَّهَادَةِ

طبيعة الواقع الوجودي غيبًا وشهادة ـ في نظر ابن تيميَّة ـ طبيعة متماسكة منتظمة؛ لأنه مصاغ بصورة منطقية، تتفق مع طبيعته، فبناء العالم بناء نسقي منتظم متماسك مفهوم.

بناء الرؤية الوجودية الواقعية للعالم:

تقوم تلك الرؤية الوجودية الواقعية للعالم على أمرين:

الأول: إثبات قوى الأشياء وطبائعها، فالعالم ـ في نظره ـ مكوَّن من أشيائه ذات الصفات والقوى والطبائع، التي تقتضي آثارًا؛ كالإحراق للنار، والإرواء للماء، والإبصار للعين... وهلمَّ جرًا[(١)].

وتلك الرؤية ليست خاصة بابن تيميَّة، بل إن «السلف والأئمة وجمهور الخلق يثبتون في المخلوقات قوى وقُدَرًا، بها تكون الحوادث التي تصدر عنها»[(٢)]، ويتم تَغَيُّر العالم وتَجَدُّدُهُ وحدوثه بزوال طبائع أشيائه، وانقلاب حقائقها عن طريق «الاستحالة»، التي تتحول بها الأشياء ذات الخصائص والطبائع المعينة، إلى أشياء أخرى ذات خصائص وطبائع مختلفة.

وإذا أدركنا تلك الحقيقة الوجودية، أدركنا نظام العالم الواقع، الذي

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٣/ ١٧٨، وبغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٢٦٣.

(٢) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٤٠٢.

تسير فيه الأشياء بنسقيَّةٍ مفهومة، وصيرورة دائمة، تتحول فيها من حالة إلى حالة، ومن طبيعة إلى طبيعة أخرى، ويظهر ذلك النظام النَّسَقِي في ظاهرتين:

ـ **الأولى: في ظاهرة الخلق،** فإنَّ تكوُّن العالم المخلوق يتم من خلال «الاستحالة»، فالله تعالى في خلقة وإحداثه للأجسام، يَقْلِبُهَا ويُحِيلُهَا من جسم إلى جسم، ومن طبيعة إلى طبيعة، فالمني ـ على سبيل المثال ـ «يقلبه الله علقة ثم مضغة، وكذلك الثمر يخلق بقلب المادة، التي يخرجها من الشجرة من الرطوبة مع الهواء والماء الذي نزل عليها، وغير ذلك من المواد، التي يقلبها ثمرة بمشيئته وقدرته، وكذلك الحبة يَفْلِقُهَا، وتنقلب المواد التي يخلقها منها سنبلةً وشجرةً وغير ذلك، وهكذا خلقه لما يخلقه ﷻ، كما خلق آدم من الطين، فَقَلَبَ حقيقة الطين فجعلها عظمًا ولحمًا...»[1].

فالمادة التي يخلق منها المخلوق الثاني: «تفسد وتستحيل وتتلاشى، ويُنشئ الله الثاني ويبتديه، ويخلق من غير أن يبقى من الأول شيء، لا مادة، ولا صورة، ولا جوهر، ولا عرض»[2]، وهذا من أبلغ صفات القدرة الإلٰهية، حيث يخلق الله الشيء من غير جنسه، ويقلب «حقائق الموجودات، فيحيل الأول ويُفنيه ويلاشيه، ويحدث شيئًا آخر، كما قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [الأنعام: ٩٥]»[3].

ـ **الثانية: ظاهرة إعادة الخلق،** فكما أن الخالق يخلق الإنسان ـ مثلًا ـ من غير جنسه، فكذلك بعد موته يبلى ويستحيل إلى تراب، ثم يعيده مرة أخرى خلقًا جديدًا، فالخالق تعالى يُنْبِتُ من التراب بعد استحالته ومن عجب الذَنَب خلقًا آخر، فالإنسان «يعاد من المادة التي استحال إليها، فإذا استحال في القبر الواحد ألف ميِّت، وصاروا كلهم ترابًا، فإنهم يعادون ويقومون من ذلك القبر، ويُنشِئُهم الله تعالى بعد أن كانوا عدمًا محضًا، كما أنشأهم أولًا

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٧/٢٤٨.

(٢) النبوات، ابن تيميَّة ١/٣١٧.

(٣) المصدر نفسه ١/٣٢٢.

بعد أن كانوا عدمًا محضًا. . . من غير أن يحتاج أن يخلقهم كما خلقهم في النشأة الأولى، التي خلقهم منها من نطفة، ثم من علقة، ثم من مضغة»[1].

والمقصود: **أن العالَم الواقعي المحسوس، محكوم بطبائع موجوداته، وقوى أشيائه، المؤثرة في نظامه ابتداءً وانتهاءً، لكن تأثير الطبائع والقوى مقيَّد بشروط موضوعية، وخاضع لإرادة الله وقدرته، فهي لا تستقل بالتأثير في مُسبَّبَاتِها، ولكنها جزءُ سَبَبٍ في التأثير، لا بد من توفر شروطها وانتفاء موانعها، وإذن الله القدري لها، الذي له الاستقلال الخالص بالتأثير**، فـ«ما من سبب من الأسباب إلا دائر موقوف على أسباب أخرى، وله معارضات، فالنار لا تحرق إلا إذا كان المحل قابلًا، فلا تحرق السَّمَنْدَل، وإذا شاء الله منع أثرها كما فعل بإبراهيم عليه السلام»[2].

فطبائع الأشياء وقواها وإن كانت أسبابًا مؤثرة في نظام العالم، فإنها أسباب وعلل غير تامة، مفتقرة إلى معاضدة أسباب أخرى، وانتفاء موانع، وهذا بخلاف فعل الله، الذي يقتضي الاستقلال والانفراد بالمفعول، ولذلك استحق أن يكون خالقًا وربًّا[3].

وفاعلية طبائع الأشياء وقواها مرتبطة بمبدأ عقلي كلي، ألا وهو قانون الاطِّراد السببي، الذي يعتبر المستند الثاني لرؤية ابن تيميَّة الوجودية الواقعية للعالَم، وهو كما يلي:

الثاني: قانون الاطراد السَّبَبِي، الذي يقوم على مبدأ طبائع الأشياء وقواها وخصائصها، والمراد به ضرورة التلازم والاقتران بين الأسباب والمسبَّبَات، بحيث يلزم من وجود المسبَّب وجود السبب، ومن وجود السبب وجود المسبَّب تابعًا له، وتلك الضرورة تشهد لها التجربة، ويحكمها العقل، فإن تكرار التلازم والاطراد بين السبب المعين وسببه، هو مقتضى الخصائص

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٧/ ٢٥٦.
(٢) المصدر السابق ١١/ ٥٢٧، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/ ٢٣٤ ـ ٢٣٧.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ٢٠/ ١٨١ ـ ١٨٢.

الذاتية والطبيعية والقوة المشتركة بين السبب ومسببه، وبحكم تلك الخصائص الذاتية المشتركة يُعَمَّمُ الحكم الكلي بضرورة الاطراد، مثل اطراد تمدد الحديد بالحرارة، أو احتراق القطن بملامسته النار، فإن «الحس به تعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة، أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي، فقضى قضاءً كليًّا أن هذا يورث اللَّذَّة الفلانية، وهذا يورث الألم الفلاني»[1].

ومع أنه قد مضى توضيح ذلك القانون، وبيان مستنده عند ابن تيميَّة، في سياق بحث المبادئ الأولية الفطرية، فإني أؤكد ـ كما أشرت إليه سابقًا ـ في هذا المقام قدرة قانون الاطراد السببي المرتبط بمبدأ طبائع الأشياء على تفسير بناء العالم الواقعي المحسوس.

فالعالَم الوجودي الواقعي ـ بناءً على قانون الاطراد وطبائع الأشياء ـ عالَم يسوده الانتظام، وتَحْكُمُه النظرة النَّسقية، تسير فيه الأشياء على خطٍّ أُفُقِي، في صيرورة دائمة، وديناميةٍ فاعلة، وتتحول من حالة إلى حالة، برباط السببية، يكون فيه الأول سببًا للثاني، يتم ذلك كله في إطار إرادة الله وقدرته، بما أودعه الله في أشيائه من طبائع وقوى وخصائص، وبذلك يصبح بناء العالَم الوجودي الواقعي، مفهومًا ومُصَاغًا بصورة منطقية، تتفق مع حكمة الله في الخلق.

وغياب تلك الرؤية يُؤَدِّي إلى رؤية عبثيِّة، تُفكِّك العالم، وتَشُلُّ انتظامه، وتُنْكِر حكمة الإلٰه في أفعاله، فإن الله «يفعل ما يفعله بأسباب وحكم وغايات محمودة، وقد أَوْدَعَ العالَم من القوى والطبائع والغرائز، والأسباب والمسببات ما به قام الخلق والأمر...»[2]، فأفعال الإلٰه الكونية تتم عبر الأسباب، وبذلك تكون حركة الكون مفهومة ذات حكمة، ليست عبثية ولا عقيمة، وفي

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٣١.

(٢) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم، تحقيق: أحمد الصمعاني ورفيقه، دار الصميعي، ط. الأولى، ٢٠٠٨م، ٣/ ١٠٨٥.

هذا الصدد ينبه ابن تيميَّة على خطأ تصور حدوث الأوامر الكونية الإلٰهية بلا واسطة، ويؤكد «أن الله تعالى خلق الأشياء بعضها ببعض»[1].

تفسير نشأة العالَم:

بِنْيَةُ العالَم ونتائجه، شهادة وغيبًا، تتحرك وفق مبدأ السببية؛ لأن الله سبحانه يفعل شرعًا وقدرًا وفق مبدأ السببية، وتلك حكمة الله، وبهذا يمكن تفسير نشأة العالم، فإن العلاقة بين العالم المخلوق وخالقه تعالى، تحكمها الرؤية السببية، فالعالم نتيجة حتمية لصفة الإلٰه الأزلية «الخلق»، فهو باعتباره مسبَّبًا لا يمكن أن يتأخر عن أزلية صفة الخالق الإلٰهية باعتبارها سببًا، غير أنه لا يمكن أن يصاحبها في الزمن، وهذا على وفق العلاقة السببية، التي تقتضي التعاقب بين المسبب وسببه، وتمنع المقارنة بينهما، أو التراخي الزمني، بل تكون الأسباب ومسبباتها في إطار منطق تلك العلاقة، متتابعة شيئًا بعد شيء بصورة متسلسلة[2]، فإن «أيَّ شيء كوَّنه الله كان عقب تكوين الرب له. . . فيكون الحادث عقب تكوين الرب له، كما يكون الانكسار عقب التكسير، والطلاق عقب التطليق، فيلزم على هذا حوادث متعاقبة شيئًا بعد شيء»[3].

لكن من لوازم أزلية الصفة الفعلية، وهي «الخلق»، أزلية جنس العالم المخلوق قبل ظهوره في آحاده وأفراده، يوضح ذلك ابن تيميَّة قائلًا: «قولنا: لم يزل قادرًا، بمنزلة قولنا: هو قادر دائمًا، وكونه قادرًا وصف دائم لا ابتداء له، فكذلك إذا قيل: لم يزل متكلِّمًا إذا شاء ولم يزل يفعل ما شاء، يقتضي دوام كونه متكلمًا وفاعلًا بمشيئته وقدرته، وإذا ظن الظان أن هذا يقتضي قدم شيء معه، كان من فساد تصوره، فإنه إذا كان خالق كل شيء، فكل ما سواه مخلوق مسبوق بالعدم، فليس معه شيء قديم بقدمه، وإذا قيل: لم يزل يخلق

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيميَّة، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م، ١/ ١٠٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٣/ ٣٧٣، ومنهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/ ٢٨٢ ـ ٢٨٤.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٢/ ٢٨٦، وانظر: المصدر نفسه ٣/ ٦٨، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٢٧٧.

كان معناه لم يزل مخلوقًا بعد مخلوق، كما لا يزال في البدء يخلق مخلوقًا بعد مخلوق... وإن قدر نوعها [أي: نوع الحوادث] لم يزل معه، فهذه المعية لم يَنْفِهَا شرع ولا عقل، بل هي من كماله...»[1].

فالعالَم ـ باعتبار جنسه ـ أزلي لا بداية له ولا نهاية، طالما أن فاعلية الإلٰه لا بداية لها ولا نهاية؛ لأنه من لوازم تلك الفاعلية الإلٰهية، ومرتبط بصفات الإلٰه الفاعلة؛ كالإرادة وصفة الخلق الفعلية، وهذا وجه القول بتسلسل الحوادث وقدم نوع المخلوقات وجنسها عند ابن تيميَّة، فإن الإلٰه «إذا خلق شيئًا، فلا بد من وجود لوازمه... فوجود الملزوم بدون لازمه محال... وإذا كان هذا التسلسل الجائز من لوازم خلقه وحكمته لم يكن في القول به محذور... يوضحه... أنه لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على امتناع دوام أفعال الرب في الماضي والمستقبل أصلًا»[2].

فالقول بقدم جنس العالَم، من مقتضيات تفسير التتابع السببي في العالم، فإنَّ قِدَمَهُ يظهر في علاقته بالحوادث التي لا أول لها، المتعاقبة في الذات الإلٰهية، والتي تعتبر شرطًا لحدوث العالم[3]، والمراد بها الصفات الفعلية المتجدِّدَة في ذات الإلٰه؛ كصفة الخلق والإرادة، فإن العالم المخلوق من لوازم وآثار صفة الخلق، وصفة الخلق من لوازم مشيئة الإلٰه سبحانه، والمشيئة من لوازم ذاته ونفسه تعالى، كما أن المقدور متصل بالقادر، اتصالًا لا انفصال بينهما ولا مقارنة، بل اتصالًا يعقبه، للدلالة العقلية الحسية على أن المؤثر التام يوجد أثره عقب تأثره، والموجب التام يستلزم وجود موجبه عقبه لا معه[4].

فالعالم أزلي في مرحلة كونه جنسًا، لارتباطه المتصل بالصفات الإلٰهية الأزلية الفعلية، ثم بعد ظهوره للوجود الخارجي في شكل أجسام وأشياء

(١) مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيميَّة ٥/ ٣٧١.
(٢) شفاء العليل، ابن القيم ٣/١١٠٨.
(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٤/ ٤٥.
(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٢٧٧.

وكائنات مادية، يكون حادثًا خاضعًا لعملية الكون والفساد والفناء[1]، فالنوع أو الجنس دائم باقٍ، وأما أفراده وآحاده فيجري عليها الانتقال، من حالٍ إلى حالٍ، من الولادة والموت والحدوث والعدم، وأما الفعل الإلٰهي فهو الذي يربط بين الجنس وآحاده، وهذا مقتضى حكمة الله، يقول ابن تيميَّة: «الخالق الذي اقتضت حكمته إحداث أنواع الحيوانات والنباتات والمعادن، اقتضت أن تنقل موادها من حال إلى حال... ودوام النوع يقتضي حدوث أفراده...»[2].

يؤكد ابن تيميَّة ـ في هذا السِّياق ـ التفريق بين الحكم على النوع أو الجنس، وبين الحكم على أفراده وآحاده، فليس بالضرورة أن يتطابق الحكمان، بل قد يتطابقان إذا كانت طبيعة المجموع والآحاد واحدة، وقد لا يتطابقان إذا اختلفت طبيعتهما، فإذا كانت طبيعة الآحاد فانية، لم يلزم أن تكون طبيعة مجموع تلك الآحاد فانية، كما في قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَاۚ﴾ [الرعد: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴿٥٤﴾﴾ [ص: ٥٤]، «فالدائم الذي لا ينفد ـ أي: لا ينقضي ـ هو النوع، وإلا فكل فرد من أفراده نافد منقضٍ ليس بدائم... فليس إذا كان هذا المعين لا يدوم، يلزم أن يكون نوعه لا يدوم؛ لأن الدوام تعاقب الأفراد، وهذا أمر يختص به المجموع لا يوصف به الواحد...»[3].

ليس الغرض في هذا المقام بسط وتحليل رؤية ابن تيميَّة، تلك المسألة ذات الطابع الفلسفي الميتافيزيقي الغامض[4]، مع أنها استولت على اهتمامه العلمي، حيث شرح رؤيته لها في العديد من كتبه وأطال، كما في كتابيه «الدرء» و«المنهاج»، وذلك في سياق نقد المناهج الفلسفية والكلامية.

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٢/ ٣٧٠.

(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/ ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

(٣) المصدر السابق ١/ ٤٢٦ ـ ٤٢٧، وانظر: الدرء ٩/ ١٣٩ ـ ١٤٧، ١٥١، والرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٦٦ ـ ٦٨.

(٤) عدَّها ابن تيميَّة من محارات العقول، انظر: منهاج السُّنَّة ١/ ٢٩٩.

لكن المقصود ـ باعتبار طبيعة البحوث المعرفية ـ رسم الملامح العامة لرؤية ابن تيميَّة الوجودية، ورصد تأثيرها المعرفي ودورها في البناء المنهجي، لا سيما إذا علمنا ضرورة استناد المنهج المعرفي إلى الرؤية المعرفية، كما أوضحته في المدخل.

جاءت رؤية ابن تيميَّة الواقعية للعالم الوجودي في مقابل الرؤى الفلسفية والكلامية المتنافرة، وسأوضح أهم مرتكزاتها، على وجه الإجمال والاختصار، إذ في بيان تلك الرؤى مزيد إيضاح لرؤية ابن تيميَّة للعالم الوجودي، فبضدها تتبين الأشياء.

الرؤية الفلسفية الصُّورية الفيضيَّة:

ترتكز تلك الرؤية الفلسفية ـ التي تبناها الفيلسوفان الفارابي وابن سينا ـ على تجريد الإلٰه من إرادته، وجعله علة للوجود موجِبًا بذاته، فهي ـ وإن كانت تعترف بالأسباب والعلل المنظمة للعالم ـ تُرَتِّبُ على تلك الرؤية الفلسفية للإلٰه أمرين:

أولهما: الانتظام الصارم للكون، عبر الأسباب والمسببات، بحيث لا يمكن نقضه بحال من الأحوال.

وثانيهما: قِدَم وأزلية العالَم المعلول عن الإلٰه باعتباره علة أولى، استنادًا على مبدأ السببية القاضي بتلازم العلة مع معلولها، ولذلك يقول الفارابي شارحًا العلاقة بين العلة التامة الأزلية ـ وهي «الله» في نظرهم ـ ومعلولها وهو العالم: «. . . متى وجد الأول الوجود الذي له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات»[1]، فالعلة التامة الكافية الأزلية ـ في نظرهم ـ توجب بالطبيعة وجود المعلول «العالم» مرة واحدة، بدون تأخير، أو فاصل زمني، دفعةً واحدةً في زمن مقارن.

فهذه الرُّؤْية تُلْغِي مفهوم الفاعل المريد[2]، كما تلغي طبيعة حدوث

---

(١) السياسة المدنية، الفارابي، تحقيق: النجار، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٣م، ص٤٧.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٣٣٠.

العالم، الذي يحصل بالتتابع شيئًا بعد شيء، على مقتضى الضرورة الحسية[1]، بل إنها تعود عليهم بالنقض! ووجه ذلك: أنهم تمسكوا في رؤيتهم الوجودية بمبدأ السببية تمسكًا صارمًا، لكنهم عند التحقيق ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «لا يثبتون لا علة فاعلية ولا غائية، بل حقيقة قولهم: أن الحوادث التي تحدث لا محدث لها؛ لأن العلة التامة القديمة مستلزمة لمعلولها، لا يمكن أن يحدث عنها شيء»[2].

وكما أن تصورهم للإلٰه مجرَّدًا من الإرادة، وترتيبهم على ذلك القول بقدم العالم، قادهم إلى الاصطدام بالضرورة الحسية للحدوث في هذا الكون، فكذلك تنزيههم الإلٰه عن الكثرة، قادهم إلى نظرية الفيض وتصورهم للعالم على شكل هرمي أعلاه الإلٰه ذو البساطة المطلقة ـ وتلك رؤيتهم للإلٰه كما شرحت في المبحث السابق ـ وقاعدته الكون ذو الكثرة المتكاثرة، وبين أعلاه وأسفله العقول العشرة التي تُؤَدِّي دور الوساطة بين البساطة الإلٰهية والكثرة في العالم، وتسوِّغ الكثرة الصادرة عن الإلٰه باعتباره العلة الأولى للوجود، وفي محصِّل تلك الرؤية للعالم أمران:

الأول: أن العالم أزلي قديم كأزلية الإلٰه وقدمه.

والثاني: أن العالم رهن بالعقل الفعَّال الذي أبدع كل ما سوى الإلٰه[3].

وبذلك وقعت تلك الرؤية الفلسفية للعالم في أوحال الوثنية، حيث أَلَّهت العالَم والكون بجعله أزليًّا كأزلية الإلٰه، وأضفوا عليه قوة لا تخضع لإرادة الإلٰه وقدرته، بل أسندوا نظام العالَم إلى العقل الفعَّال، وبذلك أصبحت رؤيتهم الوجودية منظومة منغلقة، لا يمكن أن تخضع للتحقيق التجريبي الواقعي، بعكس المنظومة الوجودية القائمة على مبدأ السببية وقانون الاطراد وطبائع الأشياء.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٣٣٥.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٣٣٠، وانظر: الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٥٥ ـ ٦٣، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٣٣٤، وشرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص١٦٩، ١٨١ ـ ١٨٢ ـ ٣١٨.

(٣) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص٢٢، والنجاة، ابن سينا، ص١٧٣، ٢٩٩.

ومع ذلك فقد حاول بعضهم التوفيق بين تلك الرؤية الوثنية، وما تقرر في علوم الأنبياء، وكان ذلك الطرح التوفيقي، موضع نقد ونقاش طويل لدى ابن تيميَّة، في مواضع عدة من كتبه؛ كـ«الدرء»، و«المنهاج»، و«السبعينية»، و«الصفدية» وغيرها.

الرؤية الكلامية الذَّرِّيَّة:

لقد صاغ المتكلِّمون العالم صياغة فلسفية، تقوم على ثنائية الجواهر والأعراض، فالعالم ـ عندهم ـ مكوَّن من أجسام، وهي مُكَوَّنة من ذرَّات يسمونها «الجواهر الفردة»، تتصف تلك الجواهر المكوِّنة للعالَم بأنها متماثلة لا اختلاف فيها، كما أنها منفصلة عن بعضها ومستقلة، لكنها متجاورة، تشكل بتجاورها الأجسام[١].

ليس لهذه الجواهر الفردة مقدارٌ، لا طول ولا عرض ولا عمق ولا مكان، ولا يمكن أن تتجزأ[٢]، وإنما لها أحوال أربعة، وهي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون، بهذه الأحوال تُفَسَّر حركة العالم وحدوثه، فإنه حادث لأنه مكوَّن من جواهر لا تنفك عن الأعراض الحادثة المتغيرة، وبذلك فإن كل مقارن للحوادث ولا ينفك عنها فهو حادث[٣].

والهدف الفلسفي من تلك الرؤية الذرية للعالم، هو تأكيد الاختلاف التام بين الإله والعالم، الإله باعتباره القديم الأزلي، والعالم باعتباره المحدث المتغير، ووصلوا من خلال هذا التصور إلى المبدأ السابق القائل: «إن ما لا ينفك عن الحوادث ولا يسبقها، فهو حادث»، وهذا قادهم إلى قضية إثبات حدوث العالم، التي أصبحت مقدمة ـ عندهم ـ لإثبات وجود الله ووحدانيته، فيما يُسمَّى «دليل الحدوث» المشهور[٤].

---

(١) انظر: الشامل، لأبي المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: سهير محمد مختار وسامي النشار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م، ص٤٥٠ ـ ٤٩٠.

(٢) انظر: التعريفات، الجرجاني، ٤١، المعجم الفلسفي، صليبا ١/ ٤٠٠، ٤٢٧، ٥٨٨.

(٣) انظر: دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، تحقيق: آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص٢١٦.

(٤) انظر على سبيل المثال: التمهيد، الباقلاني، ص١٨ ـ ٢١، والشامل، الجويني، ص٢٤٦، وانظر كذلك: النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٢٩٥ ـ ٢٩٩.

لكن يمكن أن نرصد ـ سريعًا ـ أبرز النتائج الفلسفية والمعرفية، لتلك الرؤية الكلامية للعالم:

الأولى: نفي ضرورة الاطراد السببي الحاصل بين أشياء العالم؛ لأن الجواهر الفردة المكوِّنة للعالم ـ في نظرهم ـ متماثلة من جميع الوجوه، وحينئذٍ لا يمكن تصور أن يؤثر بعضها في بعض؛ لأن التأثير والتأثر لا يتصور إلا بين مختلفات لا متماثلات، كما أن تلك الجواهر الفردة يستقل بعضها عن بعض، فهي جواهر غير متداخلة، بل منفصلة بتجاورها تتكوَّن الأجسام، وهذا مما لا يترك مجالًا للسببية القائمة على نوع من الرابط والتداخل.

الثانية: نفي طبائع الأشياء وقواها، وذلك بناء على نفي ضرورة الاطراد؛ لأن إثبات الطبائع ـ في نظرهم ـ يتعارض مع إثبات فاعلية الإلٰه المطلقة، وإنما التأثير في العالم يصدر من الله، بالخلق المستمر للأعراض، دون واسطة طبيعية[1]، فالعالم لا يملك القدرة على الصيرورة والتغير الذاتي.

وبهذين النفيين فَسَّرُوا العلاقة السببية بين أشياء العالم، بنظرية الاقتران أو العادة، التي تُفَرِّغُ تلك العلاقة من الضرورة العقلية والتجريبية؛ فالأكل بطبيعته لا ينتج الشبع، والنار لا تملك قوة طبيعية تسبب الإحراق، وأما التتابع الحاصل بين الأكل والشبع، والنار والإحراق، فهو عبارة عن عادتنا نحن في توقع حدوث الإحراق بعد النار، إذ ليس للنار أثر في الإحراق، بل ذلك محض مشيئة الله[2].

الثالثة: الإقرار بمبدأ التجويز، فإنه بناء على نفي ضرورة الاطراد السببي، وتأثير طبائع الأشياء وقواها، أصبح كل شيء في العالم ممكنًا وجائز الوقوع، فلِلَّهِ الإرادة المطلقة غير المقيدة بالحكمة، فيجوز أن تلاقي النار القطن ولا ينتج احتراق، بل يمكن أن تنقلب البحار دمًا والجبال ذهبًا[3]،

(١) انظر: دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ص٢٠٥، والتمهيد، الباقلاني، ص٤٠ ـ ٤١.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٢٤٥ ـ ٢٤٦، وشرح المواقف، الجرجاني ٢/٣٣١، والإرشاد، الجويني، ص٢٢٦ ـ ٢٣٤.

ولمبدأ التجويز أصل فلسفي ـ عند المتكلِّمين ـ غير نفي ضرورة الاطراد، وتأثير طبائع الأشياء، وهو الخلط بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ـ كما نبهت إليه في المبحث السابق.

الرابعة: الإقرار بمبدأ «الخلق من عدم»، فإن سَلْبَهُم الضرورة السببية، وإقرارَهم بمبدأ التجويز، وبناءَهم دليل الحدوث على مفهوم الجواهر الفردة، كل ذلك قادهم إلى فكرة «الخلق من عدم»، ومرادهم بها أن المخلوقات وجدت بعد العدم ولم يكن مرادهم ـ كما أفاده ابن تيميَّة ـ أن وجودها خرج من العدم؛ لأن العدم ليس بشيء في الخارج حتى يمكن تقدير خروج شيء منه[1]، وهذا أوقعهم في إشكال فلسفي، لم يستطيعوا التخلص منه، فإذا كان الله ـ في نظرهم ـ لم يكن خالقًا ثم خلق، لزمهم حلول الحوادث في ذات الإلٰه، لكنهم قالوا: خلق من غير سبب مرجِّح، وأكدوا ذلك بكلية، قرروا فيها عدم توقف ترجيح القادر لأحد مقدورية على مرجح، ولهذا استطال عليهم الفلاسفة بأسئلة قاهرة، مثل: لماذا خلق الله العالَم وأصبح فاعلًا فيه بعد أن لم يكن كذلك؟ كيف يجوز افتراض أن غير الممكن قد أصبح ممكنًا؟[2]، هل كان الله غير قادر على الخلق، ثم تغير من حالة العجز إلى حالة القدرة؟[3]

كل تلك الأسئلة تدور حول امتناع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، وامتناع تقدير ذات مُعطَّلة عن الفعل، ثم فِعْلُها له من غير حدوث سبب، وقد أشرت إلى تلك المسألة في بحث «الإرادة».

وقصارى القول: أن تلك الرؤية الكلامية بنتائجها الأربع السابقة، تصطدم مع طبيعة العالَم والكون، التي صنعها الله تعالى على مبدأ النظام والانسجام والاستقرار والثبات والإطراد الدائم، وتلك سُنَّة الله في خلقه

---

(١) انظر: مسألة حدوث العالم، ابن تيميَّة، ص٥٦.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٧٢.

(٣) انظر في نقاش ابن تيميَّة لهم: الدرء، ١/ ٣٠٤ ـ ٣٠٥، ٢/ ٣٦٥ ـ ٣٦٩، ٣/ ٤٠ ـ ٤٧، ومنهاج السُّنَّة ١/ ٤٣٢ ـ ٤٤٦، الرسالة الصفدية، ص٥٨، وما بعدها، وغيرها من المواضع.

﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا ٢٣﴾ [الفتح: ٢٣].

انعكست تلك الرؤية الكلامية للعالم، على صورة عملية الخلق والإعادة، وهي ـ اختصارًا ـ كما يلي:

الأولى: في الخلق، فالخالق ـ في نظرهم ـ إذا أراد أن يخلق جَمَعَ الجواهر الفردة، ثم يخلق لها الأعراض باستمرار، فكلما يزول عرض يخلق الله عرضًا آخر مكانه؛ لأن الأعراض لا تبقى زمانين، وإذا لم يرد الله خلق العرض عُدِمَ ذلك الجوهر؛ لأن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، فالأعراض تتجدد باستمرار، وأما الجواهر فهي باقية، وإنما تجمع أو تفرق ويحدث لها أعراض.

الثانية: في الإعادة، فإن رؤيتهم فيها مبنية على رؤيتهم في الخلق، وهم في الإعادة على قولين: منهم من يقول: تُعدَم الجواهر ثم تُعَاد، ومنهم من يقول ـ وهم الأكثر ـ: تتفرق الجواهر ثم تجمع[١].

ويُعَقِّبُ ابن تيميَّة على تلك الرؤية الكلامية في الخلق والإعادة، شارحًا ناقدًا بقوله: «المقصود هنا أن هؤلاء الذين يقولون: إن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة إلى آخرها، قولهم مبني على هذا الأصل، والتزموا على ذلك أن جميع ما يحدث من الحيوان والنبات والمعدن، وما يفسد من ذلك إنما هو لاجتماع الجواهر وافتراقها، فالحادث صفات الجواهر، لا أن عينًا من الأعيان يحدث، وأنكروا استحالة الأجسام بعضها إلى بعض، وقالوا: إن أجزاء المني باقية في الإنسان، وكذلك أجزاء النواة في الشجرة، ولكن زادت أجزاء بما انضم إليها من أجزاء الغذاء؛ كأجزاء الماء والهواء، وأن تلك الأجزاء أيضًا باقية، لم تستحل ولم تعدم، بل تجتمع تارة وتفرق أخرى.

وجماهير العقلاء على مخالفة هؤلاء، وقائلون باستحالة الأجسام بعضها

---

(١) انظر في شرح تلك النظرية ونقدها: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٥/٤٢ ـ ٤٢١ و١٧/٢٤٣ ـ ٢٦٠، شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣٠٤ ـ ٣٠٦، منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٢/١٣٨ ـ ١٤١، والدرء، ابن تيميَّة ٥/١٩٥ ـ ٢٠٣، والنبوات، ابن تيميَّة ١/٢٩٥ ـ ٣٢٧.

إلى بعض، كما أطبق على ذلك علماء الشريعة، وعلماء الطبيعة، وغيرهم من أصناف الناس»[1].

وللقول بالجوهر الفرد تأثيره البالغ على فكر واعتقاد المتكلمين، إذ هو أصل فلسفي للإيمان بالله، ومسألة الصفات، والمعاد، كما يشير إليه ابن تيميَّة، وهو الحاذق في فهم فلسفتهم وأبعادها وأصولها[2].

تلك هي الرؤية الكلامية للعالم، التي سادت فيها العبثية بدل الانتظام، والفوضى بدل الانسجام، حتى عاندت الطبيعة والشريعة، فأنى لها أن تُشيِّد نظرية علمية متماسكة، أو تقيم منهجًا معرفيًّا سالمًا من التناقض والاضطراب؟!

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٤٤٥.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٢٤٣ ـ ٢٤٦، وقد نقدهم في المصدر نفسه ٢/ ٢٤٨ ـ ٢٦١، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

ثَانِيًا: مِنْ أَهَمِّ المُشْكِلَاتِ المَنْهَجِيِّةِ لِلوَاقِعِ الوُجُودِي

إذا كان الواقع الوجودي الحسي المنتظم والمنسجم، بنوعيه الشهادة والغيب، من مرتكزات المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة، فهو أيضًا ميدان من ميادين المعرفة عنده، إذ باستطاعة العقل البشري ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ أن «يعقل الشهادة والغيب، بمعنى ضبط العلم بجريان ذلك، على وجه كلي ثابت في النفس»(١).

ويظهر ذلك الضبط العلمي الكلي لعالمي الغيب والشهادة، من خلال نقاش العقل للمشكلات المنهجية، ومن أبرزها مشكلتان، كلتاهما مزيج من عالمي الغيب والشهادة، **وهما**:

- **الأولى: مشكلة الاستقراء.**
- **الثانية: مشكلة الاستدلال العقلي على الغيب.**

مشكلة الاستقراء:

لا ريب أن المعرفة الحسية عند ابن تيميَّة ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ من أصول المعرفة البشرية، ومن طرقها التي تفتقر إليها معارف البشر، فهي أصل للمعرفة العقلية والخبرية؛ فالعقل ـ في وظيفته المعرفية ـ مفتقر إلى معاضدة الحواس له، فإن بداية عمله تصورًا وتصديقًا مرهونة بالحس،

(١) جامع المسائل، ابن تيميَّة، المجموعة الخامسة، ص١٩٤.

وباجتماع العقل والحس يمكن إدراك الحقائق؛ فوظيفته العقل المعرفية ـ في نظر ابن تيميَّة ـ إنما هي «عقل ما علمته بالإحساس الباطن أو الظاهر، بعقل المعاني العامة أو الخاصة، فأما أن العقل الذي هو عقل الأمور العامة، التي أفرادها موجودة في الخارج يحصل بغير حس، فهذا لا يتصور. . . فإذا اجتمع الحس والعقل ـ كاجتماع البصر والعقل ـ أمكن أن يدرك الحقائق الموجودة المعينة، ويعقل حكمها العام. . .»[١]، وقد سبق بيان ذلك كله في بحث فطرة العقل النظرية.

لقد كان اهتمام ابن تيميَّة بالمعرفة الحسية بالغًا، ولا أدل على ذلك من رؤيته الواقعية في العلاقة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، وجعله التجربة الحسية معيارًا للمعارف العقلية النظرية، كما مضى شرحه وتفصيله في المبحث السابق، ومن لطيف ما يذكر ـ في هذا السِّياق ـ إبطاله تقدير وقوع اجتماع صلاة الكسوف وصلاة العيد في وقت واحد، وإبطال رواية الواقدي في موت إبراهيم ابن الرسول ﷺ، حيث ذكر أنه مات يوم العاشر، في وقت كسوف الشمس، وذلك اعتمادًا على الحقيقة الحسية الكونية الجارية المطردة، القاضية بأن كسوف الشمس لا يكون إلا وقت استسرار القمر آخر الشهر، كما أن خسوف الشمس إنما يكون ليالي الإبدار[٢]، «وتلك عادة يعرفها من استقرأها، وعرف أسبابها ومجاري النيرين من الناس»[٣].

ومن دلائل اهتمام ابن تيميَّة بالمعرفة الحسية، تفصيله الوظائف المعرفية لآلات الإحساس، وهي كما يلي:

أولًا: «الحس» وهو ـ برؤية أكثر شمولية ـ نوعان: الأول: الحس الظاهر، ويختص بإدراك الإحساسات الخارجية عن طريق الحواس الخمس، والثاني: الحس الباطن، ويختص بإدراك المشاعر الباطنة، كالشُّعور بالألم

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٩/٧١ ـ ٧٢.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣١٧ ـ ٣١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٣١٩.

واللَّذة[(١)]، وقد مضى بحث هذا النوع من الإحساس بالتفصيل، وإبراز أهم مفاهيمه المركزية، وأبعادها المعرفية في أول الدراسة.

ثانيًا: أصول الإحساس الظاهر ثلاثة، وهي: السمع والبصر واللمس، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَـٰرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ﴾ [فصلت: ٢٢]، لكن لماذا يخص الله السمع والبصر، دون غيرها من الإحساس في كثير من الآيات؟

لأن السمع والبصر طريقان لتحصيل العلم الكلي، بخلاف اللمس ـ مثلًا ـ فإنه مقصور على سببه، لا يفيد علمًا كليًّا يتعلق بالقلب[(٢)].

وإذا كان «الذوق» و«الشم» لا يحصل لهما الإحساس إلا بمباشرة المحسوس، وهذا ما يجعلها حسًّا محضًا مختصًّا في الغالب بمن حصلت له، فإن البصر لا يحتاج إلا مباشرة المرئي، والسمع يتجاوز المسموع إلى المقصود الأعظم به، وهو المعرفة العلمية النابعة من الكلام وما يخبر به المخبرون[(٣)].

ثالثًا: تَحَصَّلَ من ذلك عظم مكانة السمع والبصر معرفيًّا دون سائر الإحساس، لارتباطهما الوثيق بالقلب أو العقل، فهما الأصل في العلم بالمعلومات، التي يمتاز بها الإنسان عن الحيوان، ولكن أيهما أفضل؟ هناك خلاف، والتحقيق في رأي ابن تيميَّة: «أن إدراك البصر أكمل كما قاله الأكثرون... لكن «السمع» يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل بالبصر، فالبصر أقوى وأكمل، والسمع أعم وأشمل»[(٤)].

مكمن مشكلة الاستقراء:

مشكلة المعرفة الحسية ـ باعتبارها طريقًا من طرق المعرفة الرئيسة ـ

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص٥٢ ـ ٥٣.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ص١٣٧.

(٤) المصدر نفسه، ص١٣٧.

تكمن في أنها لا تمتلك التعميم، فهي بمفردها قاصرة عن إدراك كليات المعارف[1]، ومن هنا برزت «مشكلة الاستقراء»، فإن الاستقراء هو الانتقال من الحكم الحسي على جزئيات محسوسة معينة، إلى حكم كلي شامل لجميع أفراده، فهو ينبع من المعرفة أو التجربة الحسية، لكن حكمه يتجاوزها؛ لأنه حكم تعميمي يشتمل على ما لم يقع في حدود خبرتنا الحسية المحدودة[2]، وتلك مشكلة الاستقراء التي تطرح السؤال المنطقي التالي: كيف يمكن لنا أن نحكم على وقائع وجزئيات لم تتناولها التجربة الحسية حكمًا يقينًا شاملًا، بمجرد إعمال التجربة في وقائع وجزئيات محددة؟ ما المسوِّغ للحكم على الوقائع والجزئيات التي تقع لنا في خبرتنا، بمثل الحكم على الوقائع والجزئيات المحدودة التي وقعت لنا في التجربة؟

فعلى سبيل المثال النتيجة الاستقرائية العامة القائلة: كل الحديد يتمدد بالحرارة، هل تتضمن ضرورة أن يتمدد كل الحديد الواقع تحت التجربة، وما لم يقع تحتها؟[3]، ما المستند لضرورة إحراق كل قطن، وقع في تجربتنا أو لم يقع، عندما تلامسه كل نار وقعت في تجربتنا أو لم تقع؟[4]، فمشكلته تدور حول تسويغ تلك الطفرة في الحكم والانتقال، من الخاص إلى العام.

لم تأخذ مشكلة الاستقراء حَيِّزًا كبيرًا من التفكير الفلسفي، إلا بعد بروز المنهج التجريبي، ذي الخلفية الفلسفية الحسية، التي لا ترى مصدرًا للمعارف البشرية سوى الحس، مع نفيها لكل الضرورات العقلية القبلية، وبتلك الخلفية المعرفية تقف الفلسفة الحسية حائرة، أمام صدق النتائج الاستقرائية، التي

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٢٧٠، ٣٢٧، والرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣٤، ٣٨٨.

(٢) المراد بالاستقراء الذي يثير تلك المشكلة: الاستقراء الناقص، وليس المراد به الاستقراء التام، إذ هو أقرب للمنهج الاستنباطي منه إلى المنهج الاستقرائي؛ لأنه تحصى فيه أمثلته وأفراده الجزئية، فنتيجته مساوية لمقدماته، بسبب حصر جزئياته، وتكون دائمًا يقينية الصدق، انظر: الاستقراء والمنهج العلمي، محمود فهمي زيدان، دار الوفاء، الإسكندرية، ط. الأولى، ٢٠٠٢م، ص٣٥ ـ ٣٦.

(٣) انظر: الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت، الثالثة، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ص٦ ـ ٧.

(٤) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٥٥.

تُعْتَبَرُ أساسًا للعلوم التجريبية، وتجاه تسويغ تعميم الاستقراء، الذي لا يمكن للحس وتجاربه أن يُفَسِّرَه.

وقد بيَّن الفيلسوف «برتراند رسل» ذلك المأزق الفلسفي قائلًا: «إن أولئك الذين يتمسَّكُون بالاستقراء، ويلزمون حدوده، يريدون أن يؤكدوا بأن المنطق كله تجريبي، ولذا فلا ينتظر منهم أن يتبيَّنُوا بأن الاستقراء نفسه ـ حبيبهم العزيز ـ يستلزم مبدأً منطقيًّا، لا يمكن البرهنة عليه، هو نفسه على أساس استقرائي، إذ لا بد أن يكون مبدأ قَبْلِيًّا»[1].

فالإخفاق في حل مشكلة الاستقراء، واكتشاف أسسه المنطقية، يؤثر تأثيرًا بالغًا في نتائج العلم التجريبي، بل يُؤَدِّي إلى انهيار القوانين العلمية، والتشكيك في ضرورة نتائج القوانين الطبيعية، ولذلك فقد لامس ابن تيميَّة تلك المشكلة، وأسس لحلها والجواب عنها بمنهجٍ، وازن فيه بين متطلبات العقل والحس.

وحَلُّ تلك المشكلة نابع ـ عند ابن تيميَّة ـ من رؤيته الوجودية للعالم، فالعالم يسوده الانتظام وفق السببية، ويحكمه الائتلاف والاتساق وفق طبائع الأشياء، فمن خلال تلك الرؤية يمكن تأسيس حل مشكلة الاستقراء، فالمستند الفلسفي لضرورة الاستقراء، والمسوِّغ العقلي لتعميماته، يتمثل في ثلاثة أمور:

الأول: إثبات مبدأ السببية العامة، وهو أن لكل مُسَبَّبٍ سَبَبًا، أو لكل ظاهرة طبيعية علة، وإبطال مبدأ الصدفة المطلقة[2]، وهذا مما يؤمن به ابن تيميَّة والاتجاه العقلي عمومًا، مبدأً قبليًّا أوليًّا لا يتطرق إليه الشك، وقد مضى بيانه في شرح المبادئ العقلية الأولية، فيستحيل تمدُّدُ الحديد ـ مثلًا ـ بدون سبب، بل لا بد أن يكون عن سبب أوجب له التمدد.

---

(١) المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود ٢/٢٩٨.

(٢) **المراد بالصدفة المطلقة** هي: أن توجد الظاهرة أو الحادثة بدون أي سبب، وفي مقابلها الصدفة النسبية، وهي: أن تقترن حادثتان بدون رابطة سببية تحتم ذلك الاقتران. انظر: الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، ص٤١.

الثاني: أنه إذا ثبت أن لتمدد الحديد سببًا ـ وفق «مبدأ السببية العامة» ـ فإن لتلازم تلك الظاهرة بالحرارة واقعًا، دلَّ دلالة قطعية على أن الحرارة سبب لتمدد الحديد، وفق مبدأ «السببية النسبية»، أو ما يسمى «بقانون الاطراد» الذي تكشف ضرورتَه التجربةُ الحسيةُ، فإن التكرار المُطَّرِد بين تمدد الحديد والحرارة، برهان على العلاقة الضرورية بينهما، التي نشأت من خصائص ذاتية طبيعية بينهما، يشترك فيها آحاد السبب وآحاد المسبب، إذ الأسباب المتماثلة تنتج في الطبائع المتماثلة نتائج متماثلة، فالحديد طبيعة واحدة بالنوع، مهما تعددت أفراده، كما أن الحرارة طبيعة واحدة بالنوع، مهما تعددت أفرادها.

تلك بديهة عقلية، أعني بها بديهة التماثل، فإن الناس ـ على حد تعبير ابن تيميَّة ـ «بمجرد علمهم بالتماثل يبادرون إلى التسوية في الحكم؛ لأن نفس العلم بالتماثل يوجب ذلك بالبديهة العقلية، فكما عُلِمَ بالبديهة العقلية: أن الواحد نصف الاثنين عُلِمَ بها أن حكم الشيء حكم مثله، وأن الواحد مثل الواحد، كما عُلِمَ أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»[1].

وبتلك البديهة العقلية يصح أن يقاس المُشَاهَدُ أو المجرَّبُ على الغائب أو ما لم يجرَّب، إذ كانت طبيعتها واحدة، فإن الإنسان لا يمكنه أن يعلم كل شيء بإحساسه، بل لا بد له من إعمال عقلي، طريقه الاعتبار والقياس، «فما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده»[2].

الثالث: أنه بناء على العلاقة المُطَّردة بين السبب ومسببه، أمكن توقع حدوث المستقبل، على غرار ما حدث ويحدث في الماضي والحاضر، فإن الضرورة العقلية قاضية: بأن تكرار التلازم بين السبب والمسبب يستحيل أن يكون صدفة، بل لا بد أن يكون ناتجًا عن مقتضى خاصيِّة السبب ومسببه، الذي تكشف عنه التجربة الحسية، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «الحس به تعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة، أدرك العقل أن هذا بسبب القدر

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٩/ ٧٦ ـ ٧٧، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٣٢.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٣٠، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٢٧٠ ـ ٢٧١.

المشترك الكلي، فقضى قضاءً كليًّا أن هذا يورث اللَّذة الفلانية، وهذا يورث الألم الفلاني»[1].

فالمُسوِّغ لتعميم الاستقراء وصدق نتائجه، والمؤكِّد توقع حدوث المستقبل، على غرار ما حدث ويحدث في الماضي والحاضر، هي الدلالة المركَّبَة من الحس والعقل، إذ لا يمكن للحسِّ أن يُسوِّغ أو يُعلِّل الكلِّيَّة الاستقرائية، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «... الحس إنما يدرك ريًّا معينًا، وموت شخص معين، وألم شخص معين، أما كون كل من فُعِلَ به ذلك يحصل له مثل ذلك، فهذه القضية الكلِّيَّة لا تُعْلَم بالحس، بل بما يتركَّب من الحس والعقل»[2].

فالدلالة الحسية ترصد التلازم بين الظاهرتين عبر التكرار، وأما العقل فإنه يحكم على ذلك التلازم بالضرورة والتعميم، بناءً على ما يسميه ابن تيميَّة بالقدر المشترك، والمراد به اتفاق الظاهرتين في الخصائص والطبائع، وفقًا لسُنَّة الله في خلقه، فإنه تعالى قد بيَّن «أن السُّنَّة لا تتبدل ولا تتحول في غير موضع، والسُّنَّة هي العادة، التي تتضمن أن يفعل في الثاني مثل ما فعل بنظيره الأول، ولهذا أمر ﷻ بالاعتبار. . . والاعتبار أن يقرن الشيء بمثله، فيعلم أن حكمه مثل حكمه»[3]، فإذا علمنا أن هذه النار المعيَّنة مُحرِقة «علمنا أن النار الغائبة محرقة؛ لأنها مثلها، وحكم الشيء حكم مثله»[4].

لقد وضع ابن تيميَّة تَصوُّرًا واضحًا لِحَلِّ مشكلة الاستقراء، التي كانت مثار جدل ونقاش بين أعلام الفلسفة، في عهديها الحديث والمعاصر، لا سيَّما بعد تشكيك الفيلسوف «هيوم» في أساس الاستقراء؛ أعني به: مبدأ السببية العامة والنسبية[5]، وتكمن خطورة تلك المشكلة في تهديدها لقوانين العلم

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٤، وانظر: المصدر نفسه، ص٤١٢ ـ ٤٣٢.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ١٩ ـ ٢٠.

(٤) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٥٦.

(٥) انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ٢٠٠٨م، ٩١ ـ ١١٤.

بالانهيار، ذلك لأن العلم يرتكز في نتائجه على **ثلاثة مبادئ**[1]، وهي: ـ كما أشرت إليها سابقًا ـ **مبدأ السببية العامة**، القائل: إن لكل حادثة سببًا، و**مبدأ قانون الاطراد** أو قانون الحتمية، القائل: إن كل سبب يُولِّد النتيجة الطبيعية له ضرورة، ويستحيل أن تنفصل النتائج عن أسبابها، و**مبدأ التناسب بين الأسباب والنتائج**، القائل: إن كل مجموعة متفقة في حقائقها وخصائصها من مجاميع الطبيعة، يلزم أن تتفق أيضًا في الأسباب والنتائج.

فلو لم تكن في الطبيعة عِلَل وآثار، وكانت الأشياء تسير فيها على حسب الصدفة والاتفاق، لما أمكن للعالِم أن يُعمِّمَ ما صح في مختبره الخاص على كل جزء من أجزاء الطبيعة، فالصدفة لا يمكن لها أن تفسر شيئًا، كما أنها لا تتفق مع روح العلم، الذي يعجز عن أداء وظيفته، ما لم تكن له قدرة على التنبؤ بالمستقبل، وهذا لا يتم إلا على قاعدة قانون الاطراد السببي، وتعليل الظواهر، ولذلك يقول «ماكس بورن» أحد فلاسفة العلم المعاصرين: «لقد اسْتَبْعَدَت الفيزياء الحديثة، أو طورت كثيرًا من الأفكار التقليدية، لكنها لن تكون علمًا لو نبذت البحث عن عِلِل الظواهر»[2].

الاستدلال العقلي على الغيب:

مشكلة الاستدلال العقلي على الغيب، ومشكلة الاستقراء من طبيعة واحدة، حيث إنهما نشأتا في أحضان الفكر الفلسفي الحسي، فاستشكال دلالة العقل على الغيب، صدر من اتجاهين في الفلسفة الحديثة:

الأول: الاتجاه الحسي، الذي ينفي نفيًا قاطعًا دلالة العقل على الغيب، استنادًا إلى أساس فلسفتهم، وهو: حصر مصدر المعرفة البشرية في الحس، فكل تصور للعقل يتوقف على الإدراك الحسي، وكل ما لا يدرك بالحواس فليس بموجود.

---

(١) انظر: فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت، ط. الثانية عشر، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، ص٣٠٥.

(٢) الأسس الميتافيزيقية للعلم، حسين علي حسن، مطبوعات جامعة الكويت، ط. الأولى، ١٩٩٧م، ص٢٤.

فالغيوب التي تكون وراء المحسوس، لا يمكن للعقل أن يثبتها في رؤية الفلسفة الحسية لأنه لا حقيقة لها في الوجود، فالإله عند الفيلسوف الحسي «هيوم» مثلًا، مجرد فكرة لا وجود لها، بل هي من صنع العقل، إذ لا انطباع لها حسي[1]، وإنكار الغيوب بالحجة الفلسفية الحسية القائلة: إن ما لا يدرك بالحواس فليس بموجود، مَنْزِعٌ قديم لقدماء الحسيين، من الفلاسفة الطبيعيين والدهريين في الهند[2].

الثاني: الاتجاه النقدي، الذي صاغه الفيلسوف «كانت»، فهو وإن كانت فلسفته فلسفة عقلية، يتفق مع الاتجاه الحسي في إنكار دلالة العقل على ما يجاوز المحسوس من الغيوب، فالعقل ـ في نظره ـ له أحكامه الضرورية الكلِّيَّة، وله أثره التأسيسي في المعرفة، لكن مع ذلك لا يمكنه تجاوز حدود المحسوس، فهو لا ينكر وجود الحقائق الغيبية، وإنما ينكر قدرة العقل واستطاعته على إثباتها.

ولذلك فقد صاغ رؤيته الفلسفية، حول عجز العقل عن إثبات الغيب أو «الميتافيزيقا»، بمبدئه الشهير، القائل: «إننا ندرك ظاهر الأشياء لا الأشياء في ذاتها»، فالشيء في ذاته أو الغيوب لا يمكن للعقل أن يدركها، بل هي مجهولة لنا تمامًا؛ لأن الإدراك العقلي لا يعمل إلا في إطار المحسوس[3].

ودَوَرَانُ ذلك الاتجاه على السؤال التالي: هل يمكن للعقل أن يدرك الغيب؟ تجاه ذلك السؤال، فَصَّل ابن تيميَّة الإجابة عليه، بناء على رؤيته المعرفية المتكاملة في طرقها، والواقعية في نهجها، والفطرية في منزعها، وتفصيل الجواب متوقف على تحليل معنى الغيب، فإن الغيب ـ في نظره ـ نوعان:

---

(١) انظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، ط. الأولى، ١٩٧٧م، ص١١٥.

(٢) انظر: موقفهم من وجود الله في مناظرتهم مع الجهم بن صفوان: الرد على الجهمية، الإمام أحمد، ضمن عقائد السلف، ص٦٤ ـ ٦٦.

(٣) انظر: كانت أو الفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، ص١٠٨، وإيمانويل كانت، عبد الرحمٰن بدوي، ص٣٣٠ ـ ص٣٤٥.

الأول: غيب محض، لا يمكن إثباته إثباتًا مباشرًا عن طرق العقل، بل يفتقر في إثباته إلى طريق الوحي الإلهي، وذلك مثل وجود النار والجنة، وما أعده الله فيهما، فالعقل يعجز عن إثبات مثل هذه الغيوب، لفقده الرابطة بينه وبين تلك الأنواع من الغيوب، التي يمكن الاستدلال بها عليها، فإنه ـ كما قال ابن تيميَّة ـ: «ليس كل ما عُلِمَ بالخبر والسماع يمكن اعتباره بالقياس، إما لعدم النظير له من كل وجه، وإما لغير ذلك»[1]، فهناك ـ إذن ـ كما يقرره ابن تيميَّة نوع من الغيوب «لا يمكن معرفته بالعقل، بل لا يعرف إلا بالخبر»[2].

وبهذا ندرك تهافت الدعاوى الفلسفية والباطنية، شيعيةً كانت أم صوفيةً، التي تجعل الرياضية، وتصفية القلب، وتزكية النفس، طرقًا لإدراك الغيوب المحضة مما أخبرت به الأنبياء، مع الاستغناء المعرفي عن الوحي الإلهي[3].

فإذا كان العقل عاجزًا عن إثبات الغيوب المحضة إثباتًا مباشرًا، فهل يمكن له أن يثبتها إثباتًا غير مباشر؟

إنه يمكن للعقل أن يدل على إثبات الغيب المحض دلالة غير مباشرة، بواسطة إثبات صدق الرسول عقلًا، فإذا ثبت صدقه لزم منه لزومًا عقليًا تصديقه فيما أخبر به من الغيوب المحضة، ولذلك يرى ابن تيميَّة أن إخبار الشارع بالأخبار، التي لم يُقِمْ عليها أدلة وبراهين عقلية مباشرة، مثل الغيوب المحضة، يمكن أن تُعلم بالعقل، ويمكن أن يقع مثل ذلك في الشريعة، وفي هذا يقول بعد أن تسائل عن وقوع مثل ذلك في الشريعة، مبنيًّا وجه الدلالة العقلية عليه: «. . . هذا ممكن ولا نقص إذا وقع مثل هذا في الشريعة، فإنه إذا عرف صدق المُبلِّغ جاز أن يعلم بخبره كل ما يحتاج. . .»[4].

فإقامة الأدلة على صدق الرسول، استدلال عقلي غير مباشر على صدق كل الأخبار، التي أخبر بها ولم يدل عليها دليل عقلي، وقد ذكر ابن تيميَّة

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/٣٢٦.
(٢) المصدر نفسه ١/١٧٨.
(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥٥٤.
(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ٢٣٠ ـ ٢٣١.

جملة من تلك الأدلة العقلية غير المباشرة[1]، ثم استنتج قائلًا: «إذا تبين صدقهم [أي: الأنبياء] وجب التصديق في كل ما أخبروا به»[2].

الثاني: غيب مُتَعَقَّل، يمكن للعقل أن يثبته إثباتًا مباشرًا، مثل وجود الله وربوبيته وألوهيته وعموم قدرته وعلمه، ومثل الإقرار بالثواب، وبرسالة محمد ﷺ، وعامة مسائل أصول الدين الكبار[3]؛ كالبعث والمعاد، خلافًا للمتكلمين الصفاتية من الأشعرية والكلابية، الذين يصنفون المعاد في باب السمعيات دون العقليات[4].

لكن العقل لا يمكنه إثبات هذا النوع من الغيوب، إلا بمعاضدة الحواس له؛ لأن العقل مفتقر في وظيفته المعرفية ـ كما سبق بيانه ـ إلى الحس، فلا قوام لأَيَّة قضية عقلية ضرورية أو غير ضرورية، إلا بقياس على الشاهد، واعتبار بالمحسوس[5]؛ فالحواس هي التي تكشف آثار الغيب المتعقل، والعقل هو الذي يربط تلك الآثار بمؤثرها، وفق مبدأ السببية العقلي، فعالم الشهادة مقدمة ضرورية لإثبات عالم الغيب، كما أشرت إليه سابقًا.

فوجود الصانع ـ مثلًا ـ وإن كان في الأصل من الضروريات التي لا تفتقر إلى الدليل، يمكن إقامة الأدلة والبراهين العقلية عليه من باب التبصرة والتذكرة والتنبيه، كما يشير إليه ابن تيميَّة[6]، فحدوث المحدَثات، وافتقار المخلوقات المشاهدة في عالم الشهادة، دليل على إثبات المحدِث والخالق[7].

فهذا النوع من الغيوب محطُّ أحكام الدلالة العقلية النقلية، ولذلك كان ميدانًا معرفيًّا خِصْبًا لابن تيميَّة، حرثه مناقشًا وناقدًا ومقرِّرًا، مثل مسألة إثبات

---

(١) انظر: المصدر السابق ٤/٢١١ ـ ٢١٥.

(٢) المصدر نفسه ٤/٢١٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١٩/٢٣٠.

(٤) انظر: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٢٦ ـ ٢٨.

(٥) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/٦٢١.

(٦) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٣/١٢٦، ٨/٥٣١.

(٧) انظر: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣٩٤ ـ ٣٩٩.

الصانع، وإثبات قدرة الإله وكماله وحياته وإرادته، وكونه متكلمًا، وإثبات سمعه وبصره(١)، ونقاشه لجملة من الأدلة العقلية في شأن الإله، كدليل التمانع والحدوث والتركيب(٢).

وواقعية ابن تيميَّة تجعل الواقع المحسوس، شرطًا في دلالة العقل على هذا النوع من الغيوب؛ لأن العقل يعتمد في إثباته الغيوب المُتَعقَّلة على مبدأ السببية ذي الطرفين: الطرف الأول: حسي يتمثل في المُسبَّبَات، والطرف الآخر: عقلي، ويتجلَّى في الأسباب، وبهذا تمايز ذلك الاستدلال العقلي الواقعي، الذي مارسه ابن تيميَّة، عن الاستدلال المثالي الميتافيزيقي، القائم على التأمل الباطني والحدس العقلي مباشرة دون واسطة موضوعية، وهي واسطة الحواس، زاعمًا ـ في الوقت نفسه ـ إمكان العقل وقدرته بذاته على الإحاطة بكل شيء دون عون خارجي، ومُستنِدًا على اعتقاده بأن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء، ومستلزمًا من الوجود الذهني وجودًا واقعيًّا ـ كما مضى بحثه في المبحث السابق ـ ولذلك ابتدع عوالم غيبية لا حقيقة لها ـ كالعقول العشرة وغيرها ـ وأثبت لها واقعًا خارجيًّا بمجرد إمكانية تصورها عقلًا.

ويشير إلى هذا المنهج الاستدلالي المثالي قائلًا: «إن نفس الغريزة العقلية التي تكون للشخص، قد تعجز عن إدراك كثير من الأمور، لا سيما الغائبات، فمن رام بعقل نفسه أن يدرك كل شيء كان جاهلًا، لا سيَّما إذا طعن في الطرق السمعية النبوية الخبرية، وهذا هو الذي يسلكه من يسلكه من الفلاسفة، ومن يشبههم من أهل الكلام، وهؤلاء هم الذين يذكر أبو حامد

---

(١) انظر في ذلك على سبيل المثال: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣٠٣ ـ ٥٣٥، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٦٨ ـ ١٤١، «الرسالة الأكملية».

(٢) انظر على سبيل المثال: في دليل التمانع: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص١٣٤ ـ ١٥٤، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ١٧٧ ـ ١٨٣، وغيرها، وفي دليل الحدوث، الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٠٠ ـ ١٩٢، وشرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣٠٨ ـ ٣٩٢، وغيرها، وفي دليل التركيب: الدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٣٨٩، ٥/ ١٤٢ ـ ١٤٦، والرسالة الصفدية، ص١٣٤، وغيرهما.

الغزالي وغيره تهافتهم وتناقضهم، وأن ما يدَّعونه من المعارف الإلٰهية بعقولهم جمهوره باطل. . . »[1].

أشار ابن تيميَّة إلى هذين النوعين من الغيوب، الغيوب المحضة والغيوب المتعلقة، واصفًا الأول بـ«ما يعلم بإخبار الشارع»، والثاني بـ«ما يعلم بدلالة الشارع عليه» مُنَبِّهًا في شرحه هذين النوعين إلى التحام الدلالة العقلية بالدلالة النقلية[2]، وفي موضع آخر يوضح مراده، بعبارة أكثر تركيزًا، إذ يقول مبينًا وجه دلالة العقل غير المباشرة على الغيوب المحضة: «بيان الرسول على وجهين: تارة يبين الأدلة العقلية الدالة عليها [الغيب المتعقل] والقرآن مملوء من الأدلة العقلية والبراهين اليقينية على المعارف الإلٰهية والمطالب الدينية.

وتارة يخبر بها خبرًا مُجرَّدًا [الغيوب المحضة] لما قد أقامه من الآيات البينات، والدلائل اليقينات على أنه رسول الله المبلِّغ عن الله، وأنه لا يقول عليه إلا الحق، وأن الله شهد له بذلك، وأعلم عباده وأخبرهم أنه صادق مصدوق فيما بَلَّغَه عنه، والأدلة التي بها نعلم أنه رسول الله كثيرة متنوعة، وهي أدلة عقلية تعلم صحتها بالعقل، وهي أيضًا شرعية سمعية، لكن الرسول بَيَّنها ودلَّ عليها وأرشد إليها...»[3].

مسائل منهجية تتمة في الغيب:

الأولى: إثبات الغيب من طريق العقل إثبات مجمل، فإن العقل لا يهتدي إلى تفاصيل الغيب إلا من جهة دلالة الوحي الإلٰهي، فليست دلالة العقل على الغيب دلالة كاملة، بل إنه وإن كان قادرًا على إثبات الغيوب المتعقلة إثباتًا مباشرًا، يظل عاجزًا عن الإثبات المفصل.

ولذلك يرى ابن تيميَّة أنه لا سبيل إلى معرفة تفاصيل الغيوب والشريعة، إلا من جهة الرسل، وعَلَّلَ ذلك قائلًا: «. . . فإن العقل لا يهتدي إلى

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/٣٢٦ ـ ٣٢٧.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/٢٢٩ ـ ٢٣١.
(٣) المصدر السابق ١٣/١٣٦ ـ ١٣٧.

تفاصيلها ومعرفة حقائقها، وإن كان قد يدرك وجه الضرورة إليها من حيث الجملة؛ كالمريض الذي يدرك وجه الحاجة إلى الطب ومن يداويه، ولا يهتدي إلى تفاصيل المرض وتنزيل الدواء عليه»[1].

الثانية: مدار إثبات الغيوب بنوعيها المتعقلة والمحضة، على إثبات وجودها ومعناها، لا على إثبات كيفياتها، بعكس مدار إثبات عالم الشهادة، فإنه يدور حول حقائق الأشياء وخصائصها كمًّا وكيفًا.

ويتم إثبات معاني الغيوب، عبر إثبات «القدر المشترك» بين الشاهد والغائب، فإنه يستحيل إثبات معنى الحياة والقدرة لله ـ مثلًا ـ إلا بعد إدراك معنى الحياة والقدرة في عالم الشهادة، وإثبات معاني ما أَعدَّه الله للمؤمنين في الجنة، لا يمكن إلا بعد إدراك نظائرها في عالم الشهادة، مع التفريق بين خصائص كلٍّ منهما.

والعقل لا يمكنه إدراك الحقائق الثابتة في الخارج بما فيها الغيوب، بمجرد الإخبار بها، بل لا بد لإدراكها من تصورها، أو تصور نظائرها، بما يُمَكِّنُه من معرفة صفاتها وأحوالها، بقدر ما يفهمه المخبر أو المخاطب، أما بضرب المثل وأما بالتقريب، وإما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها[2].

يستحيل على العقل البشري، تصور الغيوب والإيمان بها، بدون قياسها على الشاهد، وتلك هي الطبيعة المعرفية للعقل، التي لا تُمَكِّنُه من تصورٍ يخرج عن إطار المحسوس، كما نَبَّهنا عليه مرارًا، «فالأمور الغائبة لا يمكن معرفتها ولا التعريف بها، إلا بما بينها وبين الأمور الشاهدة من المشابهة»[3].

فَفَهْمُنَا لمراد الله مما أخبر به من الغيوب، متوقف على إدراكنا للقدر الجامع المشترك، الذي فيه نوع تناسب وتشابه بين تلك الغيوب وما علمناه في الشاهد، «فإذا أخبرنا عمَّا في الجنة من الماء واللَّبن والعسل والخمر والحرير

---

(١) المصدر نفسه ١٩/ ٩٦.

(٢) انظر: المصدر السابق ١٣/ ٢٨٩ ـ ٢٩٠، بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٤٨٧.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٩/ ١٠.

والذهب، لم نفهم ما أراد إفهامنا إن لم نعلم هذه الموجودات في الدنيا، ونعلم أن بينها وبين ما في الجنة قدرًا مشتركًا وتناسبًا وتشابهًا، يقتضي أن نعلم ما أراد بخطابه، وإن كانت تلك الموجودات مخالفة لهذه من وجه آخر، كما قال ابن عباس: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء»[(1)]»[(2)].

والقدر المشترك معنى في الذهن، فلا يلزم من إثباته إثبات المماثلة بين الغيب والشهادة من كل وجه، بل بينهما من التفاوت الذي لا يضبطه عقل، فمعنى الوجود والقدرة والعلم ونحو ذلك، مما يتفق فيه الخالق والمخلوق لا وجود له إلا في الأذهان، وإلا فإن ما بين الخالق والمخلوق من المفارقة والمباينة، أعظم مما بين المخلوق والمخلوق، و«هذا مما يوجب نفي مماثلة صفاته لصفات خلقه، ويوجب أن ما بينهما من المباينة والمفارقة، أعظم مما بين مخلوق ومخلوق، مع أنه لولا أن بين مسمى الموجود والموجود، والحي والحي، والعلم والعلم، والقدير والقدير، وأمثال ذلك من المعنى المتفق المتواطئ المناسب والمتشابه ما يوجب فهم المعنى لم يفهمه، ولا أمكن أن يفهم أحد ما أخبر به عن الأمور الغائبة»[(3)].

ولما كان المعنى الكلي المشترك قائمًا بين الخالق والمخلوق، ساغ استعمال قياس الأولى في حق الله تعالى، كما استعمله القرآن الكريم، وسَلَكَه سلف الأمة في استدلالاتهم على ربوبية الله وألوهيته ووحدانيته[(4)]، فهو قياس يراعي عالم الشهادة، لكنه بطريق الأولى، فللَّه المثل الأعلى، «وذلك قياس الأولى والأحرى، فكل ما ثبت للمخلوق من صفات الكمال، فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه؛ لأنه أكمل منه. . .»[(5)].

---

(١) أخرجه أبو نعيم في «صفة الجنة» رقم (١٢٤)، ١/ ١٦٠، والبيهقي في البعث والنشور، رقم (٣٣٢)، وابن جرير في تفسيره [البقرة: ٢٥] ورقمه عن شاكر (٥٣٤ ـ ٥٣٥)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم (٢١٨٨).

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ١٢٣ ـ ١٢٤، وانظر: التدمرية القاعدة الخامسة والسادسة، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/ ٥٤ ـ ٨٨.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٤) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٩٣، وشرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٤٥٦ ـ ٤٥٧.

(٥) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣٤٩.

وإذا كان العقل قادرًا على إثبات معاني الغيب، عن طريق إدراك القدر المشترك بين الشاهد والغائب، فإنه ليس بإمكانه إثبات كيفيَّات الغيوب، فإنه لا يلزم من إثبات المعنى إثبات الكيفية، فالعقل البشري عاجز عن معرفة حقائق الغيب وكنهها[1]، وهذا مما استأثر الله به من الغيوب، ومن المتشابه المطلق الذي لا يعلمه أحد إلا الله[2]، فالمعنى مفهوم، والكيف مجهول، ولذلك قعَّد ابن تيميَّة في «رسالته التدمرية» القاعدة الخامسة، التي تقرر علمنا لما أُخْبِرْنا به من وجهٍ دون وجهٍ[3].

الثالثة: إذا كان العقل عاجزًا من إدراك حقائق الغيوب، فهل يعني هذا استحالة إثبات الغيوب؟ بمعنى آخر هل يلزم من عجز العقل عن إثبات كنه الغيب إحالته له؟ وما دام العقل عاجزًا عن إدراك حقائق الغيوب، فهل يمكن أن يناقض نفسه إذا أراد إثباتها كما تقرره فلسفة «كانت»؟

يفرِّق ابن تيميَّة بين حالين يتصف بهما العقل:

ـ **الأولى**: الإحالة، وفيها تكون الأشياء مستحيلة الوجود في نظر العقل؛ لأن في وجودها تناقضًا لمعارف العقل القَبْليَّة؛ كاستحالة اجتماع الوجود والعدم، والحركة والسكون، وكون الأشياء تأتي بلا أسباب، وغيرها.

ـ **الثاني**: الحَيْرَة، وفيها يضعف العقل عن الإحاطة بالأشياء مع تصديقه بوجودها، وذلك لقصور العقل البِنْيَوُي وضعفه، دون أن تصطدم تلك الحيرة وذلك التصديق بمعارف العقل القبلية الأولية.

فهناك فرق بين المَحَارات والمُحَالات، وبَوْنٌ بين ما يحيله العقل ويتناقض معه، وبين ما يحار فيه ويدهش، فشتان بين ما يناقض العقل ويتنكَّر لمبادئه الاستدلالية، وبين ما يجاوز طور العقل ويَبْهَرُه، وقد فَرَّق ابن تيميَّة بين هذين الحالين في سياق نقده تسويغ النصارى عقيدة التثليث، باعتبارها «فوق

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٩/ ٢٣.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/ ٥٦ ـ ٥٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٣/ ٥٤.

العقل»، إذ يقول: «يجب الفرق بين ما يعلم العقل بطلانه وامتناعه، وبين ما يعجز العقل عن تصوره ومعرفته، فالأول: من مُحَالات العقول، والثاني: من مَحَارَات العقول. . . أما الأول: فلا يقوله إلا كاذب. . .»[1].

فحقائق الغيب التي عجز عن إدراكها العقل، من محارات العقول لا من محالاتها، والرسل عليهم الصلاة والسلام «لا يجوز أن يخبروا بما لا يعلم بالعقل ثبوته، فيخبرون بمحارات العقول، لا بمحالات العقول، ويجوز أن يكون في بعض ما يخبرون به ما يعجز عقل بعض الناس عن فهمه وتصوره، فإن العقول متفاوتة. . .»[2].

لكن لا يلزم من قبولنا بما أخبرت به الرسل مما تحار فيه العقول، أن نقبل أخبار غير الأنبياء والرسل، التي تعجز العقول عن إدراكها، بل سبيلنا التوقف في قبول أخبارهم؛ لأنه ليس هناك احتمال في كذب النبي أو غلطه، بينما الاحتمال بكذب غيرهم وغلطهم قائم، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «إذا أخبر غير الأنبياء بما يعجز عقل كثير من الناس عن معرفته، لم يلزم أن يكون صادقًا ولا كاذبًا، بل لا نحكم بصدقه ولا كذبه إلا بدليل، لاحتمال أن يكون غلطًا، واحتمال أن يكون قد علم ما يعجز غيره عن معرفته»[3].

فعجز العقل عن إدراك كيفية الغيوب، لا يعني نفي حقيقة الغيوب في نفسها[4]، كما أن نفي علمنا بالحكمة الغائيِّة من أفعال الله، لا يلزم منه نفي ثبوت تلك الحكمة الإلٰهية في نفس الأمر[5]، ويَصِيْغُ ابن تيميَّة ذلك المعنى في قاعدة قائلًا: «القصور عن معرفة الشيء غير العلم بانتفائه»[6].

وفي الختام: يؤكد هذا المبحث واقعية ابن تيميَّة المعرفية، التي تَميَّزَ

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٣٩١.
(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٥٣٣ ـ ٥٣٤.
(٣) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٤٠١.
(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣ ـ ٤.
(٥) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٥ ـ ٨.
(٦) المصدر السابق ٢/ ٣١٦.

بها في حل مشكلات الواقع الوجودي، المتمثلة في مشكلة الاستقراء، وعلاقة الاستدلال العقلي بالغيب، فكما أن الحس مفتقر إلى العقل في حل مشكلة الاستقراء، فكذلك العقل مفتقر إلى الحس في استدلاله على الغيوب، إما استدلالًا مباشرًا، وإما غير مباشر، ويحكم كل ذلك رؤية واقعية للوجود، تفسر علاقات أشيائه بعضها ببعض، وتشرح روابطه السببية، في صورة منتظمة، وهيئة ثابتة منسجمة، انعكست على رؤيته المعرفية، وأورثتها ثباتًا وانسجامًا، وائتلافًا وعمقًا.

الفصل الثاني

الواقعية اللُّغوية

وفيه تمهيد ومبحثان:

- المبحث الأول: البحث عن «مراد المتكلِّم».
- المبحث الثاني: التأويل والمجاز في منطق البحث عن «مراد المتكلِّم».

تمهيـــد

واقعية ابن تيميَّة الوجودية، المتمثلة في ضبط العلاقة بين الوجودين الذهني والخارجي، وفي تماسك وانتظام طبيعة الواقع الوجودي غيبًا وشهادة، تَقُودُنَا إلى الاعتراف بواقعيته اللُّغوية، التي تنشد استقرار المعاني وتمحيصها، حتى تنسجم مع استقرار الواقع الوجودي الحسي، وواقعية الوجود الذهني.

وكما أن الوجود الخارجي ضابط للوجود الذهني وضامن له، فكذلك يكون للوجود اللغوي ضابطًا لمعانيه ومؤسِّسًا لثباته ووضوحه؛ لأن هناك علاقة متينة بين بِنْيَة اللُّغة، وبِنْيَة العقل، وبِنْيَة الواقع الخارجي، يصور ابن تيميَّة تلك العلاقة المحكمة، قائلًا: «إن الخبر لمعناه صورة علمية، وجودها في نفس العالِم كذهن الإنسان مثلًا، ولذلك المعنى حقيقة ثابتة في الخارج عن العلم، واللفظ إنما يدل ابتداء على المعنى الذهني، ثم تتوسط ذلك أو تدل على الحقيقة الخارجية...»[1].

فَرُوْحُ واقعية ابن تيميَّة اللُّغوية تَتَجلَّى في تلازم تلك البِنَى الثلاث بعضها ببعض، «معنى ذهني»، ثم «لفظ لساني»، ثم «حقيقة خارجية»، أو كما عَبَّرَ عنه ابن تيميَّة في موضع آخر: «اللَّفظ يطابق المعنى الذهني، والمعنى يطابق الموجود الخارجي...»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٨٣.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٢٧٤.

هكذا تسير اللُّغة، وجود خارجي، ثم تصور ذهني، ثم تعبير لفظي، وإن شئت قلت: تصور ذهني، ثم تعبير لفظي، ثم وجود خارجي؛ فالحقائق الخارجية هي علة إنضاج اللُّغة، المكوَّنة من التصور الذهني «المعنى»، والتعبير اللفظي «اللفظ»، كما أنها من غايات اللُّغة وأهدافها.

وإذا كانت اللُّغة مفتقرة إلى الواقع الخارجي، من جهة تلازم بنيتها معه، فهي كذلك لا تستغني عن الواقع الخارجي، من جهة افتقار نصوصها المكوَّنة من الألفاظ والمعاني، إلى «قصد المتكلِّم وإرادته».

فلطالما أكَّدَ ابن تيميَّة قَصْدِيَّة دلالة اللَّفظ على معناه، وجعلها من باب الدِّلَالَة القصديِّة الإرادية، فكما أن المعنى له تعلُّق بالحقائق الخارجية، فكذلك له الرِّبَاط الوثيق بإرادة وقصد المتكلِّم، وما مراد المتكلِّم إلا جزأ من تلك الحقائق الخارجية، بل هو من أجلى صورها، فَتَعَلُّقُ اللُّغة بالحقائق الخارجية، وبمراد المتكلم وقصده، يدعو إلى استقرار معاني النصوص وثباتها، ويمنع سيولتها وتشتتها، ويؤكد «قصدية اللُّغة».

إن وعينا بأنفسنا والآخرين، لدليل على قصديِّة لغتنا وتعبيراتنا، فكما أن الشُّعُورَ والوعي مرتكزُ المعرفة ـ كما أشرت إليه في أول الدراسة ـ فكذلك يصبح وعينا وشعورنا دالَّيْن، على قصدنا بتعبيراتنا، وإرادتنا لمعاني لُغَتنا.

وعلى هذا اتجاه بعض المدارس «الهرمنيوطيقية»[١] الحديثة[٢]، ومن قبلها النظرية اللغوية العربية، التي تقرر على لسان منظرها «الجرجاني»، ضرورة العلم بمقاصد الناس من محاوراتهم[٣].

---

(١) **الهرمنيوطيقا**: يعني هذا المصطلح باختصار نظرية التأويل وممارسته، لا سيما المتعلق بالنصوص، ويرجع تاريخه إلى التأويلات الرمزية للكتب المقدسة، انظر: دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي ورفيقه، ص٨٨ ـ ٨٩.

(٢) انظر: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص١٥ ـ ١٦.

(٣) انظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني، قراءة وتعليق: محمود شاكر، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٢٨٥، ٤٠٥.

فتعزيز سلطة النص، واستقرار معانيه وثباتها، مرهون بضبط العلاقة بين الدَّال «اللفظ» والمدلول «المعنى»، وذلك عَبْرَ جِسْر القصدية والإرادة، وبهذا يصرح ابن تيميَّة قائلًا: «. . . دلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية. . .»[1].

وتلك القصدية ظاهرة من خلال الاشتقاق اللُّغوي لكلمة «معنى»، يبين ذلك ابن تيميَّة، إذ يقول: «المتكلِّم إذا استعمل اللفظ في معنى، فذلك المعنى هو الذي عناه باللفظ وسُمِّي (معنى) لأنه عنى به؛ أي: قصد وأريد بذلك، فهو مراد المتكلم ومقصوده بلفظه»[2].

إن فكرة «مراد المتكلِّم» تنقض أُسُسَ بعض نظريات النقد الأدبي الحديثة، التي تستبعد قصد المتكلِّم ومراده، من فهم النص ودراسته، وترجع تلك النظريات إلى تيارين فلسفيين:

الأول: تيار فلسفة الظواهر، الذي يدعو إلى إفساح المجال لِلذَّات القارئة، وقطع الصلة مع التفسير القديم، أو المعنى التاريخي، ونفي وجود منهج للفهم والتأويل، وعلى رأس هذا التيار الفيلسوف «جادامير»، الذي يرى أن القراءة والتأويل للنصوص بلا حدٍّ ولا نهاية، لتغيُّر وصيرورة أفق القارئ[3].

الثاني: تيار ما بعد الحداثة، الذي انتقل من البحث عن المعنى القار في النصوص إلى «لا نهائية المعنى»، ومن وحدة النص إلى تشظِّيه، فالمعنى في سيوله، والدلالة «لا نهائية»، وكل نص يحيل إلى نص آخر «التناص»[4]

---

(١) الإيمان، ابن تيميَّة، ص١١٠.

(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٥/٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(٣) انظر: فلسفة التأويل، غادامير، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف مع الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، ط. الثانية،١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م، ص١٠٧ ـ ١٠٨، ١٢٣ ـ ١٢٥، وانظر: نظرية التأويل، والخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ٢٠٠٣م.

(٤) **التناص**: أو «البينصية» أو «بين ـ نص»، معناه في القراء التفكيكية عدم اكتمال النص وحمله آثار نصوص أخرى سابقة عليه، انظر: المريا المحدبة، عبد العزيز حمودة، ص٣٦٢.

و«كل قراءة إساءة قراءة»، فالنص مفتوح للقراءة والتأويل، وليس شيء خارج النص؛ لأن المؤلف ـ في نظرهم المنهجي ـ قد مات، كما في نظريتهم المسماة «موت المؤلف»، وعلى رأس هرم هذا التيار «الفلسفة التفكيكية» أو «التقويضية»[1]، ولا ريب أن أطروحات تلك النظريات تلتقي مع بعض أصناف السفسطائية الأُوَل القائلين كما حكاه عنهم ابن تيميَّة: «إن العالَم في سيلان، فلا يثبت له حقيقة»[2].

نابذ ابن تيميَّة تلك الرؤية السفسطائية في الوجود واللُّغة، واعتمد على فكرة «مراد المتكلِّم»، في تقرير عدة قضايا عِلْمِيَّة، وحلِّه إشكالات لغوية كالمجاز والتأويل، ونقده بعض الأطروحات الفلسفية المتعلقة بفهم النصوص، لا سيما النصوص الدينية، الصادرة مما يُسمِّيه بتيار التخييل، وتيار التعطيل وتيار التجهيل.

ركنا اللُّغة «اللفظ» و«المعنى»:

اللُّغة ـ باعتبارها مناط الواقعية ـ تَتَكوَّن من ركنين وهما: اللفظ والمعنى، فلا لغة ولا كلام بدون اللفظ، أو ما يقوم مقامه كالخط، وبدون المعنى، فهما متلاحمان متواشجان متناسجان، كما يقرره علماء البلاغة[3].

فاللَّفظ والمعنى بالنسبة للكلام؛ كالروح والبدن بالنسبة للإنسان، هذا ما أكده ابن تيميَّة، ونسبه للسلف والفقهاء والجمهور، مُفسِّرًا به تعريف بعض السلف للإيمان بأنه: قول وعمل، حيث إن القول يشمل قول القلب، وهو «المعنى» وقول اللِّسان، وهو «اللفظ»[4].

والكلام في الاستعمال اللغوي يشتمل على المعنى واللفظ، ولا يوجد في اللُّغة قط ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ: «إطلاق اسم الكلام ولا أنواعه؛ كالخبر

---

(١) انظر: دليل الناقد الأدبي، الرويلي والبازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط. الخامسة، ٢٠٠٧م، ص١٠٧ ـ ١١١.

(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٢/ ٥٢٥.

(٣) انظر على سبيل المثال: البصائر والذخائر، لأبي حيان التوحيدي، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، مطبعة أطلس والإنشاء، دمشق ١٩٦٤م، ٢/ ٩٢، ٣/ ٤٩.

(٤) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٦٢ ـ ١٦٣.

أو التصديق والتكذيب، والأمر والنهي، على مجرد المعنى من غير شيء يقترن به، من عبارة ولا إشارة ولا غيرهما، إنما يستعمل مقيدًا. . .»[(١)]، وبهذا تنكشف بدعة التفسير الكلابي لصفة الكلام، حيث جعل مسماه المعنى فقط، وفسر صفة الكلام الإلٰهية بالكلام النفسي[(٢)].

ولا ريب أن «المعنى» روح اللُّغة، فلا قيام للغة بغير معنى، إذ المعنى هو ما يتم التعبير عنه بالألفاظ ـ منطوقة أم مكتوبة ـ لإيصاله إلى الآخرين، والتعبير والاتصال هما الوظيفتان الأساسيتان للغة، لكن ما معنى «المعنى»؟

هذا السؤال ذو البعد الفلسفي، يجيب عنه «الجرجاني» صاحب التعريفات، بتقريره أن المعنى «الصورة الذهنية، من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سُمِّيت معنى، ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سُمِّيت مفهومًا»[(٣)].

فالمعنى والمفهوم وجهان لعملة واحدة، إذ حقيقتهما «الصورة الذهنية»، فإذا كان المقصود بالصورة الذهنية هو اللفظ، سميت في هذه الحالة «معنى»، وإذا كانت «الصورة الذهنية» هي ما نفهمه من اللفظ، سميت «مفهومًا»، وبهذا يمكن أن يُحدَّدَ «المعنى» بأنه: الصورة الذهنية التي يناظرها ألفاظ، أو بأنه المفهوم الذي يفهم من تلك الألفاظ.

وإلى هذا المعنى أشار ابن تيميَّة ـ كما في نصه السابق ـ قائلًا: «إن الخبر لمعناه صورة علمية، وجودها في نفس العالِم كذهن الإنسان. . .»[(٤)]؛ فالمعنى مركوز في الذهن، واللفظ دليل عليه، وهو مطابق للموجود الخارجي، هذا ما قرره ابن تيميَّة بقوله: «اللفظ يطابق المعنى الذهني، والمعنى يطابق الموجود الخارجي»[(٥)].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٦، وانظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٣٣٥ ـ ٥٣٣، ٥٤٠.

(٢) الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٢٨ ـ ١٣٠.

(٣) التعريفات، الجرجاني، ص٢٢٠.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٨٣.

(٥) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٢٧٤.

وإذا كان «المعنى» صورة ذهنية، فإنه سابق على اللفظ ومتبوع به؛ فالألفاظ خدم للمعاني وأوعية لها، والمخدوم أشرف وأسبق من الخادم[1]، بهذا المنطق بَيَّنَ «عبد القاهر الجرجاني» صاحب نظرية النظم في البلاغة العربية، أسبقية المعاني ومحوريتها في النظم قائلًا: «. . . إن الألفاظ إذ كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنىً أن يكون أولًا في النفس، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولًا في النطق. . . »[2].

فالتعبير اللغوي يتبع التصور[3]، وتصور المعاني سابق على فهم الألفاظ، بهذه الحقيقة يؤكِّد ابن تيميَّة إبطال دعوى المناطقة افتقار التصور إلى الحد، وفي هذا يقول: «تصور المعاني المفردة، يجب أن يكون سابقًا على فهم المراد بالألفاظ، فلو استفيد تصورها من الألفاظ لزم الدور، وهذا أمر محسوس، فإن المتكلم باللفظ المفرد، إن لم يبين للمستمع معناه حتى يدركه بحسه أو بنظره، وإلا لم يتصور إدراكه له بقولٍ مُؤَلَّفٍ من جنس وفصل»[4].

ولما كانت المعاني منتسبةً للأذهان، وكانت الألفاظ وسيلة للتعبير، أصبحت العلاقة بينهما علاقة الثابت بالمتغيِّر؛ فالمعاني لا تختلف باختلاف اللغات، لكن قد يقع اختلاف في تصور تلك المعاني أو في قدرها وكيفيتها، مع الاتفاق في أصلها بين الأُمَم، وذلك مثل اختلاف الأسماء المترادفة في اللُّغة العربية، مع اتفاقها في قدر من المعنى مشترك[5].

فالمُعَوَّل على المعاني، ولذلك كانت صحتها معيارًا لصحة الأدلة العقلية، ومَرْجِعًا في الاحتجاج العقلي، ومن هنا انصبَّ اهتمام ابن تيميَّة في

---

(١) انظر: الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٥٢م، ١/ ٢٢١.

(٢) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص٥٢.

(٣) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص٩١.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٩/٤٩، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٥١ ـ ٥٢، والدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٥٣٠.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/٦٣ ـ ٦٤، والدرء، ابن تيميَّة ٥/٣٢٥.

سير استدلالاته العقلية، على المعاني والمواد، لا على الألفاظ والصور، كما أشرت إليه سابقًا في الباب الأول؛ فموجَب الأدلة العقلية لا تُتَلَقَّى من مجرد الألفاظ والتعابير، بل مرجعها المعاني لا العبارات[1].

ولذلك قَعَّد ابن تيميَّة قاعدة ـ في سياق ممارسته النقد العلمي ـ نَصَّ فيها على أن «الفروق اللفظية، لا تؤثر في الحقائق العلمية»[2]؛ لأن تلك الحقائق العلمية تدور على المعاني الفطرية العقلية الثابتة، بخلاف قوالبها التي هي الألفاظ، فإنها تتنوع وتتشكل[3].

وقصارى القول: أن واقعية ابن تيميَّة اللُّغوية مرتبطة بالوجود خارج اللُّغة، وذلك الارتباط يتجلَّى في أمرين:

الأول: في تلازم بنية اللُّغة، وبنية العقل، وبنية الواقع الخارجي.

الثاني: في دور «مراد المتكلِّم وقصده»، في ضبط العلاقة بين المعنى واللفظ، واستقرار معاني النصوص وثباتها، وذلك جوهر واقعيته اللغوية، كما أشرت إليه.

---

(١) انظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٥/١٩، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/١١١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/١٩٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٩/٢٥.

المبحث الأول

البحث عن مراد المتكلِّم

وفيـه:

- توطئـة.
- أوَّلًا: ضرورة البحث عن «مراد المتكلِّم» وطرق اكتشافه.
- ثانيًا: «مراد المتكلِّم» بين القطع والظن.

توطئة

بحوث ابن تيميَّة اللُّغوية، المتمركزة حول «البحث عن مراد المتكلِّم»، تتعلق أصالة بالنص الديني، فلم يكن ابن تيميَّة فيلسوفًا لغويًّا، أو مُنظِّرًا بلاغيًّا، يتناول اللُّغة بشكل عام، بل كان عالم شريعة ومُنظِّرًا للدِّلَالات اللغوية في النص الديني، من هذا المنطق أَسَّسَ له رؤية لغوية ذات ملامح مكتملة، تميز في بعض صورها، كما هو الواقع في موقفه من المجاز.

وقاعدة تلك الرؤية اللغوية التيميَّة الواقعية، التي نلمسها في تنظيراته اللغوية، متمثلة في «البحث عن مراد المتكلِّم»، الذي يفتقر إليه قارئ النصوص الدينية افتقارًا محضًا، فإذا كان البحث عن ثراء النص وخصوبته، بكسر قيوده، وعزل صاحبه، وبلوغ فهمه وتأويله بحد أقصى أو بلا حد، ممكنًا في قراءة النص الأدبي، كما تراه اتجاهات النقد الأدبي الحديث، فإن ذلك الاتجاه في القراءة غير ممكن في قراءة النص الديني، للاختلاف بين النص الديني والأدبي، في الغرض والطبيعة، فإن النص الديني رسالة للبشرية، تتضمن حقائق موضوعية خارج الذات، تفرض على البشر التعرف عليها وتطبيقها، ولا يتم ذلك إلا عبر معرفة مراد الله من تلك الرسالة، لكن النصوص الأدبية وسائر الأعمال الفنية، لا تجري في الغالب على تلك الطبيعة، ولا تهدف لذلك الغرض.

وهذا لا يعني أن الخطاب الديني بكل نصوصه، لا يقبل مطلقًا تعدد القراءات الاجتهادية، بل إن طبيعة الخطاب الديني، من جنس الخطابات ذات الأنساق المفتوحة، مما تسمح لعملية الاجتهاد الشرعي ـ الباحث عن مراد الله ـ بالظهور، ويَتَجلَّى هذا الانفتاح، في انفتاح النص دلاليًّا، واحتماله أكثر من

دلالة، إما على مستوى بعض المفردات، أو على مستوى التركيب، من الاشتراك والعموم والإطلاق والتخصيص والتقييد وتعارض الأدلة... إلخ.

والاجتهاد في فهم ذلك الخطاب وفقهه، بمثابة إغلاقٍ لنسقه المنفتح، وهي عملية شرعية، ما دامت تتمحور حول «البحث عن مراد المتكلِّم»، ولذلك كان علم الفقه وأصوله قائمين على محاولة فهم أبعاد النص المختلفة، من الظاهر والمؤوَّل والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين وغيرها، وفهم سياقات النص من لحن الخطاب وفحواه وإشارته واقتضائه ومخالفته وغيرها، وكل تلك العملية الأصولية الفقهية تهدف إلى هدف واحد ألا وهو: «البحث عن مراد الشارع من خطابه» «ولهذا كان المقصود من أصول الفقه: أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسُّنَّة»[(١)].

فعملية الاستنباط الفقهي منوطة بالبحث عن مراد الشارع، والتعويل في الاجتهاد الفقهي على قصد المتكلِّم، وأما الألفاظ فإنها لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة لمعانيها، وبهذا كان الفقه أو الاستنباط أخص من الفهم، فإن الفقه «هو فهم مراد المتكلِّم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللُّغة»[(٢)]، ولذلك كان القياس الفقهي، من باب فهم مراد الشارع[(٣)]، الذي يفتقر إليه كل مُتَفَقِّهٍ في العلوم الشرعية، وبهذا المعنى صاغ ابن تيميَّة نصيحته العلمية لطالب العلم الشرعي، قائلًا: «... ولتكن هِمَّتُه فهم مقاصد الرسول في أمره ونهيه وسائر كلامه، فإذا اطمأن قلبه أن هذا هو مراد الرسول، فلا يعدل عنه فيما بينه وبين الله تعالى، ولا مع الناس، إذا أمكنه ذلك»[(٤)].

وإذا كان «البحث عن مراد المتكلم» هدفًا للصناعة الفقهية، فهو أيضًا هدف تهدف إليه واقعية ابن تيميَّة اللغوية، وقاعدة تنطلق منها رؤيته اللغوية، وبعض تقريراته ونقداته العلمية.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٤٩٧.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢/ ٣٨٦.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ٢٨٦.

(٤) المصدر السابق ١٠/ ٦٦٤.

أَوَّلًا: ضَرُورَةُ البَحْثِ عَنْ مُرَادِ المُتَكَلِّمِ وَطُرُقُ اكْتِشَافه

التواصل اللُّغوي القائم على أركانه الثلاثة: المرسِل، والمرسَل إليه، والرسالة، أو الخطيب، والمخاطَب، والخطاب، لا يتحقق إلا بفهم ومراد ومقصد الخطيب أو المرسل أو المتكلِّم، وليس بالضرورة أن يتطابق المراد أو المقصد الذي تعرَّف عليه المخاطب أو المتلقي، مع القصد الذي رمى إليه الخطيب أو المتكلِّم.

«مراد المتكلم» في الضرورة الاجتماعية والعلمية والقضائية:

تلك العملية التواصلية لا تتم إلا بمنطق البحث عن «مراد المتكلِّم»[١]، سواءٌ أدركناه قطعًا أم ظنًّا، وذلك المنطق توجبه **الضرورة الاجتماعية**، وإلى ذلك أشار ابن تيميَّة قائلًا: «... لا بد للإنسان أن يفهم كلام بني جنسه، إذ الإنسان مدني بالطبع، لا يستقِلُّ بتحصيل مصالحه، فلا بد لهم من الاجتماع للتعاون على المصالح، ولا يتم ذلك إلا بطريقٍ يعلم به بعضهم ما يقصده غيره»[٢].

فالضرورة الاجتماعية أو المدنية تقتضي التواصل الاجتماعي، وهو متوقف على فهم وتفسير اللُّغة والكلام، وهذا لايتم إلا بالبحث عن «مراد

---

(١) ولذلك ربط ابن جني اللُّغة بأغراض المتكلِّمين ومقاصدهم، فإنه يقول في تعريف اللُّغة: «اللُّغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»، الخصائص، ابن جني ١/ ٣٤.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ١٣٦.

المتكلِّم» ومقصده، وإلا فإنه سيحصل اضطراب كبير في الحياة الاجتماعية، فإن «من فَسَّر مراد متكلِّم أي متكلِّمٍ كان بما يعلم الناس خلاف مراده، فهو كاذب مفتر عليه»[١].

وكما أن الضرورة الاجتماعية قاضية بضرورة البحث عن مراد المتكلِّم، فكذلك **ضرورة البحث العلمي**، المتعلِّق بالنصوص والألفاظ، فإنه يتناول أمرين:

الأول: تصور المعنى، من خلال بيان مراد المتكلِّم وشرح كلامه وتفسيره، وتلك وظيفة الحدود المنطقية، خلافًا لرؤية المنطق الأرسطي، فإن فائدة الحد ـ في رأي ابن تيميَّة ـ بيان مسمى الاسم، فإذا كانت تلك فائدته «رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المُسَمِّي ولغته»[٢]، ويدخل في ذلك الترجمة.

الثاني: التحقق من المعنى، من خلال بيان صحته من بطلانه، اعتمادًا على البحث عن دليل صحة المعنى ومطابقته للواقع، «فإذا كان الكلام غير حق لم يكن مطابقًا للخارج، فيريد المستمع أن يطابق بينه وبين الواقع فلا يطابقه ولا يوافقه، حتى يظن الظان أن الشارح أو المستمع لم يفهم مقصود المتكلِّم لعسرته، ولا يكون كذلك، بل لأن ما ذكره من الكلام ليس بمطابق للواقع، فلا يمكن مطابقته إياه...»[٣].

فالأول: فيه بيان تصوير الكلام وتفهمه، والثاني: فيه بيان تصديق الكلام وتحققه[٤]، غير أن أقوال الأنبياء ونصوصهم الثابتة، لا يجب التحقق من صدقها؛ لأنها معصومة وملازمة للحق، «عرفه من عرفه، وجهله من جهله، والبحث عنها إنما هو عَمَّا أرادته الأنبياء، فمن كان مقصوده معرفة مرادهم من الوجه الذي يعرف مرادهم، فقد سلك طريق الهدى...»[٥].

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٢/١١٧.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٨٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٨٢.

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/١٩١.

بل إن الدليل العلمي المصاغ في شكل ألفاظ أو نص، لا يُؤَدِّي وظيفته المعرفيِّة، ما لم يُبْنَ على مراد المستدل به؛ «كالكلام، فإنه يدل بقصد المتكلِّم به وإرادته، وهو يدل على مراده، وهو يدلُّنا بالكلام على ما أراد، ثم يستدل بإرادته على لوازمها، فإن اللازم أبدًا مدلول عليه بملزومه»[1].

وليس المراد أن كل أنواع الأدلة من ذلك الجنس، فإن الدليل ينقسم إلى ما يدل بنفسه، وإلى ما يدل بدلالة الدال به، كما ذكرته سابقًا[2]، ولذلك كانت أنواع الدلالات المنطقية للألفاظ ـ وهي دلالة المطابقة والتضمن والالتزام ـ راجعة إلى قصد المتكلِّم ومراده باللفظ[3].

وإذا كان الإعراض عن «البحث عن مراد المتكلِّم» يُخِلُّ بالضرورة الاجتماعية والعلمية، فإنه كذلك من أبرز أسباب نشؤ النزاع الفكري والعلمي، بسبب اشتباه مراد المتكلِّم الذي يضبط «المعنى»، لا سيَّما إذا استخدمت الألفاظ المشتركة، ومن أمثلة ذلك ما نشأ من النزاع بين أهل السُّنَّة والحديث في مسألتي: القرآن والإيمان، بسبب ألفاظ مجملة ومعاني متشابهة، لم يُسْتَقْصَ فيها مراد المتكلِّم ومقصوده، وقد جرت للإمام البخاري، بسبب ذلك محنة مشهورة[4].

وكما أن «البحث عن مراد المتكلِّم»، يكسر حدة النزاع الفكري والعلمي، فإنه كذلك قاطع للنزاعات القضائية، فإن الشارع الحكيم رتَّبَ الأحكام التكليفية على الإرادات والمقاصد بواسطة الألفاظ، ولم يرتبها على مجرد ما في النفوس من غير دلالة فعل أو قول، ولا على مجرد ألفاظ لم يرد المتكلِّم معناها؛ «فإذا اجتمع القصد والدلالة القولية أو الفعلية ترتب الحكم، هذه قاعدة الشريعة، وهي من مقتضيات عدل الله وحكمته ورحمته»[5].

---

(١) النبوات، ابن تيميَّة ٢/ ٧٣٨.
(٢) انظر: المصدر نفسه ٢/ ٧٣٧ ـ ٧٧٠.
(٣) الدرء، ابن تيميَّة ١٠/ ١٣.
(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٧/ ٦٥٨.
(٥) إعلام الموقعين، ابن قيم ٤/ ٥١٥.

فالأيمان والإقرارات والنذور والعقود، راجعة ـ على التحقيق ـ إلى قصد المتكلِّم ومراده ونيته وعرفه، وعلى هذا جرت نصيحة ابن قيم الجوزية تلميذ ابن تيميَّة قائلًا: «إياك أن تُهْمِل قصد المتكلِّم ونيته وعرفه، فتجني عليه وعلى الشريعة، وتنسب إليها ما هي بريئة منه، وتُلزم الحالف والمقر والناذر والعاقد ما لم يلزمه الله ورسوله به، ففقيه النَّفس يقول: ما أردت، ونصف الفقيه يقول: ما قلت...»[١].

وعلى هذا المبدأ جرت اختيارات ابن تيميَّة الفقهية، في كثير من أبواب الفقه، مثل باب الطلاق والأيمان والإقرار وغيرها، بل إن آراءه الاعتقادية، المتعلقة بباب الإيمان وضوابط التكفير، تأسست في بعض مناحيها على مقاصد المكلف ومراداته[٢].

«مراد المتكلِّم» وأصول المناهج في عصره:

مع كون البحث عن «مراد المتكلِّم» مبدأ تنضبط به الحياة الاجتماعية والمناهج العلمية، وتكشف به طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى، إلَّا أن هناك من المناهج المعرفية مَنْ أقصت ذلك المبدأ في قراءتها نصوص الشارع، تجتمع في ثلاثة مناهج، كما يراها ابن تيميَّة، **وهي**:

الأول: منهج أهل التخييل، وهم المتفلسفة والباطنية، «الذين يقولون: إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل الملائكة، بأمور غير متطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به، ويتوهمون به أن الله جسم عظيم، وأن الأبدان تعاد، وأن لهم نعيمًا محسوسًا، وعقابًا محسوسًا، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر؛ لأن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور...»[٣].

---

(١) المصدر نفسه ٤/٤٣٣، وانظر: المصدر نفسه ٤/٤٤٧.

(٢) انظر على سبيل المثال: الاستغاثة في الرد على البكري، ابن تيميَّة، تحقيق: عبد الله السهلي، دار الوطن، ط. الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧هـ، ٢/٥٧٠.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ١/٨ ـ ٩.

الثاني: منهج أهل التحريف، وهم نُظَّار المتكلِّمة، «الذين يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر، وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا، ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم، بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات...»[(١)].

الثالث: منهج أهل التجهيل، وهم بعض المتأخرين المنتسبين للسلف، الذين اعتقدوا أن آيات الصفات وأحاديثها «معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه المَلَكُ الذي نزل بالقرآن وهو جبريل، ولا يعلمه محمد ﷺ، ولا غيره من الأنبياء، ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان»[(٢)]، وحقيقة قول هؤلاء «أن الأنبياء وأتباع الأنبياء جاهلون ضالون، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء»[(٣)].

والرابط المنهجي لهذه الفِرَق، وتلك المناهج، هو اتفاقهم على أن الرسول ﷺ لم يبين مراد الله، ولا مقصود الخطاب، إما متعمِّدًا إيهامًا لجمهور الناس، كما يراه المنهج التخييلي، وإما امتحانًا لعقول البشر، كما يراه المنهج التحريفي، وإما جهلًا منه كما يراه المنهج التجهيلي[(٤)].

فالبحث عن مراد الشارع ضرورة علمية وصَمَّام أمان، من الانزلاق إلى الضلالات العلمية والمبتدعات الدينية، ولهذا تجد أهل البدع يبنون مقدماتهم العلمية والدينية، بناءً يخلو من منطق البحث عن مراد الله وبيان الله ورسوله، فتجدهم يُسْهِبُون في البيان اللغوي، أو المقدمات التي يظنونها عقلية، مع الغفلة عن بيان الله ورسوله والسلف الصالح، الذي يوصل إلى مراد الله، ومن أمثلة ذلك تفسيرهم لحقيقة الإيمان[(٥)].

---

(١) المصدر نفسه ١/ ١٢.
(٢) المصدر نفسه ١/ ١٤ ـ ١٥.
(٣) المصدر نفسه ١/ ١٥.
(٤) انظر: المصدر السابق ١/ ١٦ ـ ١٧.
(٥) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص١١٤، ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

من أبرز طرق اكتشاف «مراد المتكلِّم»:

إذا كان البحث عن مراد المتكلِّم غاية معرفية في تفسير النصوص، لا سيَّما النصوص الدينية، فما الطرق والوسائل الموصلة إلى إدراك «مراد المتكلِّم» من نصوصه؟

إن من أبرز تلك الطرق والوسائل، التي أولاها ابن تيميَّة اهتمامه العلمي، طريقين:

ـ **الأول**: دلالة السِّياق.

ـ **الثاني**: فهم السلف.

الطريق الأول: دلالة السِّياق:

النص القرآني ـ في الأصل ـ نص لغوي منسوج، من جنس لسان العرب، إذ هو مُؤَلَّف من جُمَل مترابطة ذات دلالات خاصة، تفيد قصدًا دلاليًّا معينًا، ولذلك كان هدفًا علميًّا لمناهج وأغراض مختلفة، فقد دُرِس لغويًّا في معاني القرآن وغريبه وإعرابه، ودرس أدائيًّا قراءة وكتابة في علم القراءات، وبُحثَ فقهيًّا في علم الفقه وأصوله، وتناوله علماء البلاغة في كتب الإعجاز وبديع القرآن.

فقداسة النص القرآني، لا تتنافى مع كونه نَصًّا لغويًّا، يحتكم إلى ضوابط اللُّغة ومنطقها، ولذلك فإن الوصول إلى مراد الله من النص القرآني، متوقِّف على اللُّغة العربية، من جهتين:

الأولى: من جهة دلالاتها المعجمية والنحوية وغيرهما.

الثانية: من جهة دلالاتها السِّياقية.

فـ«الدِّلالة المعجمية» تُبْرِزُ الأصل اللُّغوي، المذكور في المعاجم للكلمة المفردة، وأما «الدِّلالة السِّياقية» فهي اللُّغة التداولية والاستعمالية، التي تَظْهَرُ في تركيب الكلام، كما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله ـ وإلى هذين الأمرين أشار ابن تيميَّة، قائلًا: «لا بد في تفسير القرآن والحديث، من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ، وكيف يفهم كلامه، فمعرفة العربية التي

خوطبنا بها، مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك...»[(١)].

لكن الدلالة المعجمية لا يمكن الاعتماد عليها في تفسير النصوص، ما لم تخضع إلى منطق «السِّياق»؛ لأنه لا يمكن فصل المفردة عن سياقها الذي وردت فيه، لكن ما مفهوم السِّياق؟

التعريف الدلالي للسِّياق:

السِّياق: «إطار عام تنتظم فيه عناصر النص ووحداته اللغوية، ومقياس تتصل بوساطته الجمل فيما بينهما وتترابط، وبيئة لغوية وتداولية ترعى مجموع العناصر المعرفية، التي يقدمها النص للقارئ»[(٢)].

وتتأكد أهمية السِّياق إذا أدركنا طبيعة النصوص اللغوية، فإنها ذات طبيعة احتمالية، تحتمل وجوهًا من المعاني، وسبب ذلك كثرة المعاني وقلة المباني، فالألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية[(٣)]، فالسِّياق يضبط المعاني ويرفع احتماليِّتها، ولذلك كان مسؤولًا عن تحديد أحد المعاني المحتملة للفظ، مثل ما يقع في الألفاظ المشتركة والأضداد[(٤)].

ودلالة السِّياق متنوعة حسب تنوع السِّياق نفسه، فإنه على نوعين:

الأول: السِّياق الداخلي اللُّغوي، وهو النص نفسه «بمستوياته اللُّغوية

---

(١) المصدر السابق، ص١١١ ـ ١١٢.

(٢) منهج السِّياق في فهم النص، عبد الرحمٰن بودرع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط. الأولى، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م، ص٢٧.

(٣) انظر على سبيل المثال: البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط. الرابعة ٧٦/١، والمزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، السيوطي، تحقيق: محمد جاد المولى وزميله، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ٣٦٩/١.

(٤) انظر: المشترك اللغوي نظرية وتطبيق: توفيق محمد شاهين، مكتبة وهبة، ط. الأولى ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص٥٩ ـ ٦٣، وقد أشار ابن تيميَّة لهذا في مجموع الفتاوى ٢/ ٤٩٤، ٥/ ٢١٠.

المعهودة: النحوية والمعجمية والدلالية، وهو سياق داخلي منبثق، لا يخرج عن حدود العبارة اللغوية بكينونتها النَّصِّية، وهذا النوع يتضمن من القرائن النصية «اللفظية والمعنوية»، ما يرشد إلى مراد المتكلم من الخطاب...»[1].

الثاني: السِّياق الخارجي المقامي، وهو سياق غير لغوي «يراد به ظروف الخطاب، وملابساته الخارجية، والتي تشتمل على الطبقات المقامية المختلفة المتباينة، التي يُنْجَزُ ضمنها الخطاب، والتي سمَّاها علماؤنا: سياق الحال، أو المقام وقالوا: «لكل مقام مقال»، ويشمل ذلك الزمان والمكان وحال الأشخاص: المتكلِّمين والمخاطبين... وهذا النوع يشتمل على القرائن الحالية، التي تسهم في الكشف عن المراد...»[2].

فالسِّياق الخارجي المقامي ـ ويُسمَّى السِّياق الاجتماعي ـ «يضم المتكلِّم والسامع أو السامعين، والظروف والعلاقات الاجتماعية، والأحداث الواردة (relevent) في الماضي والحاضر، ثم التراث والفلكلور والعادات والتقاليد والمعتقدات...»[3].

و«السِّياق» ببعديه الداخلي والخارجي، يحقق دلالة الرسالة اللغوية بدقة، ويُؤسِّس منطقًا صحيحًا لتفسير النصوص، ويقف في وجه القراءات العبثية والانتقائية، وذلك على مستويين: مستوى المنطق اللُّغوي، بقرائنه اللفظية والمعنوية، ومستوى المنطق الاجتماعي، بقرائنه الحالية والمقامية.

«دلالة السِّياق» في تراثنا الإسلامي والعربي وفي علم اللُّغة الحديث:

حظي السِّياق بأهمية قصوى، ومكانة كبرى، في تراثنا الإسلامي والعربي، تتابع على تأكيده علماء الفقه والتفسير والبلاغة، غير أنه لم يُنَظَّرْ لَهُ، ولم يصبح مصطلحًا قائمًا في العلوم ودراسة النصوص، إلا في العصر

---

(١) المنهج السِّياقي ودوره في فهم النص وتحديد دلالات الألفاظ، مسعود صحراوي، مقالة منشورة على موقع (www.chihab.net).

(٢) المصدر السابق.

(٣) اللُّغة العربية، معناها ومبناها، تمَّام حسَّان، عالم الكتب، القاهرة، ط. السادسة، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م، ص٣٥٢.

الحديث على أيدي فلاسفة اللُّغة الغربيين، كما ستأتي ـ إن شاء الله ـ الإشارة إليه.

«فالشافعي» استعمل «دلالة السِّياق اللغوي» إجرائيًّا، وأشار إليه في باب عقده في كتابه «الرسالة» بعنوان: «باب الصِّنف يبيِّن سياقه معناه»[١]، وكان مدرِكًا أهمية السِّياق اللغوي في تفسير النصوص، حينما وصف أساليب العرب في كلامها قائلًا: «وتبتدئ [أي: العرب] الشيء من كلامها يَبِيْنُ أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يَبِيْنُ آخر لفظها منه عن أوله»[٢].

وقد اعتنى «ابن دقيق العيد» من الفقهاء بتلك الدلالة، وطبقها في منهجه الاستنباطي، وعن جليل فائدتها في فهم النصوص، يقول: «إن السِّياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه، ولم أرَ من تعرَّض لها في أصول الفقه بالكلام عليها، وتقرير قاعدتها مطولة، إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم، وهي قاعدة متعينة على الناظر، وإن كانت ذات شغب على المناظر»[٣].

ويؤكد «ابن قيِّم الجوزية» عظم قدر تلك الدلالة، مستشعرًا أهميتها في قراءة النصوص، مبينًا فوائدها المتعلقة «بمراد المتكلِّم»، إذ يقول: «السِّياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتَنوُّع الدلالة، **وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلِّم**، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ۝٤٩﴾ [الدخان: ٤٩]، كيف تجدُ سياقه يدلُّ على أنه الذليل الحقير»[٤].

---

(١) الرسالة، الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، دار الفكر، ص٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٢.

(٣) إحكام الأحكام، تقي الدين ابن دقيق العيد، تحقيق: أحمد شاكر، عالم الكتب، ط. الثانية، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ٢/٢١٦.

(٤) بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي العمران، دار عالم الفوائد، ط. الثالثة، ١٤٣٣هـ، ٤/١٣١٤.

وفي سياق بيان الضابط الذي يُعوَّل عليه في مأخذ الفهم للنصوص، يكشف الشاطبي عن ضرورة السِّياق، في الوصول إلى «مراد المتكلِّم»، مشيرًا إشارة صريحة إلى نوعي السِّياق: اللغوي الداخلي، والمقامي الخارجي، مُبْتَدِئًا بالسِّياق المقامي، قائلًا: «. . . المَسَاقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان، فالذي يكون على بالٍ من المستمع والمتفهم، الالتفاتُ إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلق بالبعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلَّف، فإنْ فَرَّق النظر في أجزائه، فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض. . .»[1].

فالنص والقارئ لا غنى لهما عن القرائن اللَّفظية والمعنوية، التي تمثل السِّياق اللغوي، ولا عن القرائن الحالية والمقامية، التي تُكوِّن السِّياق المقامي، وهذا حقيقة علم تفسير القرآن، ولذلك عُرِّفَ بأنه «كشف معاني القرآن، وبيان المراد منه، سواء أكانت معاني لغوية أو شرعية، بالوضع أو بقرائن الأحوال ومعونة المقام»[2].

تلك لَمْحَةٌ خاطفة على تقدير تراثنا العلمي، مفهوم السِّياق بشقَّيْه اللغوي والمقامي، غير أن اهتمامه بـ«السِّياق المقامي» كان واضحًا جدًّا؛ لأن النص وإن كان لغويًا في الأصل، فإنه يستحيل عزله عن محيطه الاجتماعي الزماني والمكاني، ومن صور ذلك الاهتمام العلمي بـ«السِّياق المقامي الاجتماعي الحالي»، مراعاةُ علماء البلاغة العربية مقتضى حال المخاطب، بل يرون تطابق النص مع الحال شرطًا لبلاغة الكلام، إذ شعارهم في ذلك أن «لكل مقام مقال».

---

(١) الموافقات، الشاطبي ٤/٢٦٦.

(٢) التحبير في علم التفسير، السيوطي، تحقيق: فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم، الرياض، ط. الأولى، ١٤٠٢هـ، ص٣٨.

فالبلاغة العربية اعتنت بعناصر «السِّياق المقامي» من المتكلِّم والمخاطب والحال، ولذلك كانت «البلاغة» في نظر نظارها «مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته، والحال: هو الأمر الدَّاعي للمتكلِّم إلى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدي به أصل المراد خصوصية ما، وهو مقتضى الحال، مثلًا كون المخاطب منكرًا للحكم حال يقتضي تأكيد الحكم، والتأكيد مقتضى الحال، وقولك: إن زيدًا في الدار مؤكدًا بأن الكلام مطابق لمقتضى الحال»[١].

وليست علوم القرآن ببعيدة عن العناية بالسِّياق المقامي، يظهر ذلك في بعض علومه، **مثل**:

الأول: **أسباب النزول**، فإن الآيات ارتبطت بمواقف وأحوال تسببت في نزولها، فلا يصح إقصاء أسباب النزول في تفسير النص القرآني، بل لا بد من تضافر سياق الآية المقامي مع سياقها اللغوي، ولأجل ذلك أولى العلماء اهتمامًا بالغًا بأسباب النزول، بل جعلوه شرطًا من شروط الاجتهاد.

بتلك الرؤية العميقة، قَرَّر الشاطبي لزوم معرفة أسباب النزول، لمن أراد علم القرآن من وجهين[٢]:

ـ **الوجه الأول**: ضرورة دلالة مقتضيات الأحوال الخارجية على معنى الخطاب، ومن ذلك أسباب التنزيل، فإن «معنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال»[٣].

ـ **الوجه الثاني**: بيان «أن الجهل بأسباب التنزيل، مُوقِعٌ في الشُّبَه والإشكالات، ومُورِد للنصوص الظاهر مَوْرِدَ الإجمال، حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع»[٤].

الثاني: **المدني والمكي**، ويمثلان الزمان والمكان، من عناصر السِّياق

---

(١) شروح التلخيص، سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١/ ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٢) انظر: الموافقات، الشاطبي ٤/ ١٤٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المقامي، فهذا العلم يتضمن الإشارة إلى أماكن نزول الآيات وزمانها، باعتبار الهجرة وما قبلها، وحال الناس في هذين الزمانين والمكانين.

فالمدني والمكي يبيِّنَان السِّياق الذي نزل في ضوئه النص القرآني، مكانًا وزمانًا، ومضمونًا، وهذا يقود المفسر إلى معرفة الناسخ والمنسوخ وأحكامهما.

الثالث: علم المناسبات، وهو: علم منه تُعرف علل الترتيب في القرآن[1]، ويتعلق بدراسة الروابط والتناسب بين آيات القرآن وسوره، وهذا يتطلب النظر في الغرض الذي سيقت له السورة، ثم النظر في مقدمات ذلك الغرض، ثم النظر في الأحكام واللوازم، التابعة لتلك المقدمات وذلك الغرض[2].

فهذا العلم يبحث في النص القرآني، من حيث السِّياق اللفظي، ومن حيث السِّياق المقامي، للوصول إلى نسق واحد، من جهة المضمون، ومن جهة النظم، وقد اعتنى بهذا العلم الدقيق بعض العلماء، مثل «البقاعي» في كتابه «نظم الدرر في تناسب الآيات والسور»، ومثل «السيوطي» في كتابه «تناسق الدرر في تناسب الآيات والسور»، واعتنى به «الرازي» في تفسيره «مفاتيح الغيب».

ويلتقي «تفسير القرآن بالقرآن» مع «علم المناسبات»، في النظرة التركيبية، والرؤية الكلِّيَّة التي تربط أجزاء الآيات بعضها ببعض، وكلاهما من ثمرة المنهج السِّياقي[3].

ويعد الحديث النبوي الشريف، والسُّنَّة المطهرة، وجهًا عمليًّا للقرآن الكريم، وسياقًا اجتماعيًّا مقاميًّا لنصوصه، فإن «الحديث النبوي في عمومه له

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط. الثانية، ١٣٩١هـ، ١/ ٣٥.

(٢) انظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٧هـ، ٣/ ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي ٢/ ١٧٥.

دلالة من ظروف الخطاب، ومرجع في مقام القول، وأصول في ثقافة المتكلِّم وعقيدته وبعض أعراف قومه»[1].

وعلى بعض صور السِّياق الاجتماعي المقامي، اعتمد علما الفقه والعقيدة، تمثل ذلك في الاستناد على أقوال وعمل الصحابة والسلف ﷺ، كما ستأتي الإشارة إليه، ومن هذا الباب احتجاج الإمام مالك بعمل أهل المدينة؛ لأنهم لازموا الرسول ﷺ، ونقلوا سُنَّته العملية، فهم الأكثر تمثلًا للسُّنَّة القولية والعملية، إذ هم المشاهدون لفعله، والسامعون لقوله، والواقفون على تقريراته، وعن طريقهم ظهر السِّياق المقامي للنصوص القرآنية والنبوية[2].

تلك بعض صور حضور فكرة السِّياق المنهجية في العلوم العربية والإسلامية، مما يؤكد حضورها في الفكر العربي، قبل نضجها على أيدي بعض الفلاسفة الغربيين.

فعلم اللُّغة الغربي الحديث لم يأتِ بجديدٍ في مفهوم السِّياق، لكنه تميَّز بصياغة تلك الفكرة في شكل نظرية، قابلة للتطبيق على جميع أنواع المعاني من الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. . . واستخرج نظريات عدة في فهم وقراءة النصوص، منها ما يتفق مع النظرية اللغوية العربية، ومنها ما يختلف معها.

وأبرز فيلسوف لغوي غربي قَدَّم السِّياق على أنه إطار منهجي، يمكن تطبيقه على الأحداث اللغوية، زعيم المنهج السِّياقي في مدرسة لندن «فيرث» (Firth)، الذي ربط اللُّغة بوظيفتها الاجتماعية، وقَرَّر «بأن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية؛ أي: وضعها في سياقات مختلفة»[3].

وتدور نظريته حول أمرين:

الأول: دراسة اللُّغة وفق العلاقات الداخلية.

---

(١) منهج السِّياق في فهم النص، عبد الرحمٰن بودرع، ص١٣٦.

(٢) للتحقيق في عمل أهل المدينة، انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٢٩٤ ـ ٣٩٦، ومذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، محمد الأمين الشنقيطي، دار القلم، بيروت، لبنان، ص١٥٣ ـ ١٥٤.

(٣) علم الدلالة، أحمد مختار عمر، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط. الأولى، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، ٦٨.

الثاني: ربط اللُّغة بالحياة الاجتماعية.

لم يتناول «المعنى» في نظريته السِّياقية، تناولًا تقليدًا مقتصرًا على الوظيفة الدلالية، بل وَسَّع دراسته للمعنى، من حيث المعاني الوظيفية لمباني التركيب، حتى شملت الوظيفة الصوتية والمعجمية والعرفية والنحوية والدلالية، ثم وظيفة المنطوق في سياق موقفٍ ما[(١)].

فشرح الكلمة ـ عند فيرث ـ يتم عن طريق تلك الوظائف، أو سلسلة السِّياق، التي يُسمِّيها بـ«ترتيب الحقائق»، ابتداءً من السِّياق الصوتي، وانتهاءً إلى سياق الموقف أو المقام أو الثقافة[(٢)].

«دلالة السِّياق» عند ابن تيميَّة:

تحتل دلالة السِّياق مكانة منهجية كبرى عند ابن تيميَّة، إذ يَعُدُّها أصلًا عظيمًا نافعًا في فهم نصوص الكتاب والسُّنَّة، مؤكدًا في الوقت نفسه على: «أن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»[(٣)].

وتأكيده ذلك كان في سياق بيان الاشتباه والغلط الحاصل، في الاستدلال على بعض صفات الله، ويضرب على غلط ذلك الاستدلال بمثالين:

الأول: لفظ «الوجه»، فإن بعض الباحثين يعتقد أن هذا اللفظ كلما ورد في كل آية، فإنه يدل على صفة الوجه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١١٥]، فالمُثبِت والنافي للصفات، كلاهما يجعلها من موارد النزاع، والواقع أن تلك الآية ليست من آيات الصفات أصلًا، وأن ذلك الَّلفظ لا يدل على الصفة، وإنما المراد به الجهة، أضافها لنفسه إضافة تخصيص وتشريف، والذي يدل على هذا كله «دلالة السِّياق»[(٤)].

---

(١) انظر: دلالة السِّياق، ردة الله بن ردة الطلحي، جامعة أم القرى، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ، ص١٢٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ١٤.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٦/ ١٥ ـ ١٧.

الثاني: لفظ «الأمر» وبعض ألفاظ الصفات، فإنها تطلق على الصفة تارة وعلى متعلقها تارة، وعلى نفس التعلق تارة أخرى، ويحدد ذلك كله «دلالة السِّياق»، «فالرحمة صفة لله، ويُسمَّى ما خلق رحمة، والقدرة من صفات الله تعالى، ويُسمَّى المقدور قدرة، ويسمى تعلقها بالمقدور قدرة، والخلق من صفات الله تعالى، ويسمى خلقًا، والعلم من صفات الله ويسمى المعلوم علمًا... والأمر مصدر فالمأمور به يسمى أمرًا، ومن هذا الباب سُمِّي عيسى عليه السلام كلمة...»[1].

ويختم ذلك البحث بكلمة منهجية، مبينًا فيها أهمية السِّياق في فهم نصوص الكتاب والسُّنَّة، إذ يقول: «فمن تدبر ما ورد في «باب أسماء الله تعالى وصفاته»، وأن دلالة ذلك في بعض المواضع على ذات الله، أو بعض صفات ذاته، لا يوجب أن يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث ورد، حتى يكون ذلك طردًا للمثبت ونقضًا للنافي، **بل ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرآن[2] والدلالات، فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسُّنَّة، والاستدلال بهما مطلقًا، ونافع في معرفة الاستدلال، والاعتراض والجواب، وطرد الدليل ونقضه، فهو نافع في كل علم خبري أو إنشائي، وفي كل استدلال، أو معارضة: من الكتاب والسُّنَّة وفي سائر أدلة الخلق**»[3].

فمنطق السِّياق لا يُحكَّم في نصوص الكتاب والسُّنَّة فقط، بل حُكْمُهُ شامل ـ كما يشير إليه ابن تيميَّة في نصه السابق ـ لكل نص وكل علم، خبريًّا كان أم إنشائيًّا، بل ولكل أنواع الاستدلال، فالسِّياق وإن كان إجرائيًّا، فإنه يمكن أن يكون نظرية كلية شاملة، وهذا ما تَنَبَّهَ إليه علم اللُّغة الحديث.

إن فكر ابن تيميَّة اللُّغوي قد اصطبغ بمنطق السِّياق ومفاهيمه، كما هو واضح في تحليله فكرة المجاز ـ وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله ـ غير أن من

---

(١) المصدر السابق ١٨/٦.

(٢) كذا رسمت في المصدر، والمراد بها: القرائن.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٨/٦ ـ ١٩.

أجلى صور ارتباط ابن تيميَّة بمنطق السِّياق، طريقة تفسيره نصوص القرآن، فغالبًا ما ينظر إلى السورة من القرآن الكريم ـ إذا أراد التفسير ـ نظرة تركيبية كلية، يربط فيها مطلعها والقضايا التي اشتملت عليها بخواتيمها، ويبين نسقها العام، وتناسب آياتها، مثل بحثه في موضوع سورة البقرة[١]، ومثل وصفه لسورة المائدة[٢].

أدرك ابن تيميَّة نوعي السِّياق وصَرَّحَ بأهمِّيتهما، ففي نص سابق نقلناه عنه يقول ـ مشيرًا إلى السِّياق الَّلفظي بذكر القرائن اللفظية، وإلى السِّياق المقامي بذكر القرائن الحالية ـ: «إن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»[٣].

وفي إشارة صريحة إلى نوعي السِّياق وربطهما بإرادة المتكلِّم، يقول: «. . . لا يدل شيء من الألفاظ إلا مقرونًا بغيره من الألفاظ [السِّياق اللغوي] وبحال المتكلِّم الذي يعرف عادته بمثل ذلك الكلام [السِّياق المقامي]، وإلا فنفس استماع اللفظ بدون المعرفة للمتكلِّم وعادته لا يدل على شيء، إذا كانت دلالتها قصدية إرادية، تدل على ما أراد المتكلِّم أن يدل بها عليه، لا تدل بذاتها، فلا بد أن تعرف ما يجب أن يريده المتكلِّم بها، ولهذا لا يعلم بالسمع، بل بالعقل مع السمع»[٤].

فتحديد المعنى للكلمة يأتي ـ في نظره ـ من دلالة السِّياق اللُّغوي، وذلك عن طريق القيود الخاصة للكلمة في الجملة، أو من دلالة السِّياق المَقَامِي الاجتماعي إذا تَجرَّدَت الكلمة عن القيود، وذلك من خلال عادات وعرف الخطاب[٥]، وفي توضيح ذلك يقول: «إن اللفظ دلالة على المعنى، والدلالات تارة تكون وجودية وتارة عدمية. . . إذا قال له: «عليَّ ألف درهم»

---

(١) انظر: المصدر السابق ١٤/ ٤١ ـ ٤٧.
(٢) انظر: المصدر نفسه ١٤/ ٤٤٨ ـ ٤٥٣.
(٣) المصدر نفسه ٦/ ١٤.
(٤) المصدر نفسه ٢٠/ ٤٩٦.
(٥) انظر: المصدر نفسه ٢٠/ ٤١٣.

وسكت، كان ذلك دليلًا على أنه أراد ألف وازنة، فإذا قال: «ألف زائفة أو ناقصة» أو «إلا خمسين»، كان وصله لذلك بالصفة والاستثناء دليلًا، ناقض الدليل الأول...»[1].

فالكلمة لا تخلو من القيود: إما قيود وجودية لغوية، وإما قيود عدمية مقامية، والغفلة أو التغافل عن منطق هذين السِّياقين: اللُّغوي والمقامي يَتَسَبَّبُ في ظهور أغلاط منهجية في تفسير القرآن، ذكرها ابن تيميَّة في مقدمته في التفسير، وهي نوعان:

الأول: حمل ألفاظ القرآن الكريم على معانٍ أجنبية اعتقدها الباحث.

الثاني: تفسير القرآن بمجرَّد الدلالة المعجمية، من غير نظر إلى السِّياق المقامي، الشامل للمتكلِّم بالقرآن، والمُنزَّل عليه، والمخاطب به[2].

تقود تلك الأخطاء المنهجية إلى قراءة خاطئة لنصوص القرآن، نتيجة البعد عن منطق السِّياق اللغوي والمقامي، ولهذا يقول ناقدًا منهج الواقعين في ذينك الغلطين: «الأولون راعوا المعنى الذي رأوه، من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام...»[3]، وكلاهما لم يصب «مراد المتكلم»، المرتبط بسياقه اللغوي وسياقه المقامي أو الاجتماعي.

السِّياق اللُّغوي في رؤية ابن تيميَّة اللُّغوية:

ظاهر النص والخطاب ـ عند ابن تيميَّة ـ هو ما دلَّ عليه السِّياق اللغوي، لا ما دلت عليه الكلمة أو اللفظية بمعزلٍ عن سياقها[4]، **والركيزة الفكرية التي يعتمد عليها منطق السِّياق الداخلي اللغوي، هي حقيقة لغوية واقعيِّة، طالما**

(١) المصدر السابق ٢٠/ ٤١٣ ـ ٤١٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٣/ ٣٥٥.

(٣) المصدر نفسه ١٣/ ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٦/ ٢٠.

أكَّدها ابن تيميَّة، يمكن صياغتها في العبارة التالية: «لا يكتسب اللَّفظ أو الكلمة دلالة محددة، إلا بعد وجوده في سياق يُعيِّن المراد به».

فالنص أو الخطاب أو الكلام مركَّب، لا يحكم عليه إلا في صورته التركيبية، فهو كلٌّ لا يتجزأ، ونسق لا يقبل التَّمَزُّق، فدلالة الكلمة لا يمكن الجزم بها، إلا من خلال تركيب النص وسياقه، بل ليس هناك معانٍ محددة لكلمات أو ألفاظ مطلقة عن كل قيد، ومتحررة من كل سياق وتركيب، يؤكد تلك الحقيقة قائلًا: «إن اللفظ لا يستعمل قط مطلقًا، لا يكون إلا مقيدًا، فإنه إنما تقيد بعد العقد والتركيب، إما في جملة اسمية أو فعلية، من متكلِّم معروف قد عرفت عادته بخطابه، وهذه قيود تبين المراد بها»[1].

فالكلمة أو اللفظ المتجرِّد عن كل سياق، سواء أكان لغويًّا أم مقاميًّا، يأباه منطق العرب في لغتها واستعمالهم في خطابها، ففي سياق نقضه فكرة المجاز يبين تلك الحقيقة والركيزة، قائلًا: «... ما يدعيه هؤلاء من اللفظ المطلق من جميع القيود، لا يوجد إلا مقدَّرًا في الأذهان، لا موجودًا في الكلام المستعمل... وإنما المقصود هنا الإطلاق اللَّفظي، وهو أن يتكلم باللفظ مطلقًا عن كل قيد، وهذا لا وجود له، وحينئذٍ فلا يتكلم أحد إلا بكلام مؤلف مقيد مرتبط بعضه ببعض، فتكون تلك قيود ممتنعة الإطلاق...»[2].

وفي هذا الموطن تلتقي واقعية ابن تيميَّة الوجودية بواقعيته اللُّغوية ـ كما يشير إليه النص السابق ـ فكما أنه لا وجود لتصورات في الخارج مطلقة من كل قيد وجودي خارجي، وكما أنه لا وجود في الخارج لأشياء مطلقة من كل قيد في الوجود الخارجي، فكذلك لا وجود لكلمات أو ألفاظ مطلقة من كل قيد لغوي أو مقامي.

اعتمد ابن تيميَّة في نقض فكرة المجاز، على تلك الركيزة اللُّغوية

---

(١) المصدر السابق ٢٠/ ٤١٢.

(٢) الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠١ ـ ١٠٢.

الواقعية ـ وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله ـ وعلى نهجه تلميذه «ابن قيِّم الجوزية»، الذي زاد الأمر وضوحًا، حينما قال: «إن اللَّفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينعق بها، لا تفيد فائدة، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيبًا إسناديًّا يصح السكوت عليه، وحينئذٍ فإنه يتبادر منه عند كل تركيب بحسب ما قُيِّدَ به، فيتبادر منه في هذا التركيب، ما لا يتبادر منه في هذا التركيب الأخير»[1].

وفي مقام تأكيده على أهمية السِّياق اللغوي فَرَّقَ بين «الدلالة المعجمية» بحسب الوضع اللغوي، وبين «الدلالة الاستعمالية السِّياقية»، فلا تلازم بين احتمالية اللفظ أو الكلمة لمعنيين أو أكثر حسب الدلالة الوضعية؛ كالألفاظ المشتركة، وبين احتماليتها في سياقها واستعمالها، بل قد تكون نصًّا في الاستعمال والسِّياق اللُّغوي، مع كونها محتملة في وضعها المعجمي.

وبَيَّن ذلك في سياق نقده الرازي قائلًا: «يجب الفرق بين الاحتمال في نفس الوضع، وبين الاحتمال في نفس استعمال المتكلِّم ودلالة المخاطب على المعنى المراد وفهم المخاطب، واستدلاله على المراد، وحكمه إياه على المراد، والمقصود من الكلام هو: الدلالة في الاستعمال، وإذا قُدِّر وضع متقدم، فهو: وسيلة إلى ذلك وتقدمة له، وحينئذٍ فاللفظ لا يكون غير نص ولا ظاهر، لكونه في الوضع محتملًا لمعنيين، بل قد يكون في الوضع محتملًا لمعنيين، وهو في الاستعمال نص في أحدهما...»[2].

ولما كانت الكلمة لا تكتسب معناها، إلا من خلال تركيبها في سياق، أصبحت لفظة الكلمة لا تطلق إلا على جملة تامة، ولا يمكن أن تطلق ـ في لغة العرب ـ على مفرد لم يركب في جملة، يؤكد تلك الحقيقة مبيِّنًا غلط النُّحَاة، إذ يقول: «لا يوجد قط في الكتاب والسُّنَّة وكلام العرب لفظ الكلمة،

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية، والمعطلة، ابن قيم، اختصار الموصلي، تحقيق: رضوان جامع رضوان، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ٢/ ٣٩٤.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

إلا والمراد به الجملة التامة، فكثير من النحاة أو أكثرهم لا يعرفون ذلك، بل يظنون أن اصطلاحهم في مُسمَّى الكلمة ينقسم إلى: اسم وفعل وحرف، هو لغة العرب، والفاضل منهم، يقول: وكلمة بها كلام قد يُؤَمُّ، ويقولون: العرب قد تستعمل الكلمة في الجملة التامة، وتستعملها في المفرد، وهذا غلط لا يوجد قط في كلام العرب لفظ الكلمة إلا للجملة التامة»[1].

فاللفظ المفرد لا معنى له حتى يركب وينسج في نسيج الجملة التامة، وبهذا يظهر عبث الصوفية في ابتداعهم التعبُّد ذكرًا بالاسم المفرد، مثل: «الله» أو «هو»، وتفضيلهم هذا النوع من الذكر، وجعلهم له من أذكار الخاصة[2] والتحقيق ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ أن «الاسم المفرد لم يشرع بحال، وليس في الأدلة الشرعية ما يدل على استحبابه»[3].

وقصارى القول: أن منطق «السِّياق اللُّغوي» يُضْفِي على الكلمة المفردة معنى، بل يحدد معناها عند الاشتباه، ويُعِينُ الباحثَ على الوصول إلى «مراد المتكلِّم» عند الالتباس، وتلك من مظاهر واقعية ابن تيميَّة اللُّغوية، فقد احتكم للسياق، وقصد البحث عن «مراد المتكلِّم»، وهذا جلي في منهج قراءته النصوص، وعلى ذلك أمثلة، اكتفي بالإشارة إليها، منها بعض الآيات التي يشتبه أن تكون من آيات الصفات، وأشرنا إليها سابقًا[4]، ومنها بعض الآيات التي يستدل بها على صحة المجاز[5]، ومنها تحديد السِّياق لمعنى لفظة «السماء» الواردة في القرآن[6]، ومنها ما قرره من أن بعض الألفاظ تختلف دلالتها حال الإفراد وحال الاقتران حسب السِّياق، مثل: لفظ الإيمان والإسلام، والكفر والنفاق، والفقير والمسكين، والفساد والهلاك...[7].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٢/ ١٠٤ ـ ١٠٥، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص١٧٠ ـ ١٧٢.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٧٧ ـ ٧٨.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/٥٥٨.

(٤) انظر: المصدر السابق ٦/ ١٤ ـ ١٨.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٢٠/٤٩٣ ـ ٤٩٦.

(٦) انظر: منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٥/ ٤٤٠.

(٧) انظر: المصدر نفسه ٧/ ٥٣ ـ ٨٧، ١٠/٢٦٨ ـ ٢٦٩، ١٨/ ٢٧٥.

السِّياق المَقَامِي في رُؤْية ابن تيميِّة اللُّغوية:

اللُّغة مرتبطة بالواقع الثقافي والاجتماعي، ولذلك فإن العلم بمعاني اللُّغات ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ من باب التجريبِّات، ويوضح ذلك قائلًا: «. . . العلم بمعاني اللُّغات هو من الحدسيات، فإن الإنسان يسمع لفظ المتكلِّم، ثم قد يعلم مراده المعين بإشارة إليه أو بقرينة أخرى، ثم إذا تكرر تكلُّمه بذلك اللفظ مرة بعد مرة، وهو يريد به ذلك المعنى، علم أن هذه عادته الإرادية، وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ، إذا قصد إفهام المخاطب، وهذا مما يسمونه «الحدسيات»، إذ ليس كلام المتكلم موقوفًا على اختيار المستمع، وهو من التجربيات العامة. . .»[1].

فإذا كان الواقع الاجتماعي بأعرافه وعاداته، بابًا لفهم وإدراك معاني اللغات، فإن النص ـ وهو أرقى صور اللُّغات ـ ذو وشائج متينة بواقعه الاجتماعي، وسياقه المقامي، ولذلك كانت الحقائق الاصطلاحية متنوعة بحسب تنوع واقعها، فمنها مفردات أو مصطلحات أو أسماء لغوية، حَدُّها ومسماها اللُّغة المعجمية، ومنها مفردات شرعية، حَدُّها ومسماها الشرع، ومنها مصطلحات عرفية، حَدُّها عادة الناس وأعرافهم، فالأولى: مثل مفردات الشمس والقمر والسماء والأرض، والثانية: مثل أسماء الصلاة والزكاة والإيمان والإسلام والكفر والنفاق، والثالثة: مثل البيع والنكاح والدرهم والدينار.

وكل تلك الأنواع من المفردات عَلَّق الله بها الأحكام في الكتاب والسُّنَّة، فما حدَّها الله ورسوله منها، فهي حقائق شرعية، وما لم يحده الشرع، فإما أن تكون حقائق لغوية، اتفق أهل اللُّغة على حدها وضبطها، فإن لم يكن لها حدٌّ واضح في اللُّغة يشترك فيه جميع أهلها، كانت حقائق عرفية نسبية[2].

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ٢٣٥.

فواقع التشريع وواقع الاجتماع، يؤثران في فهم النص المكوَّن من مفردات وأسماء، وفي هذا المقام يُبيِّن ابن تيميَّة فائدة فقهية في التعامل مع النصوص الشرعية، وهي أن الأسماء والمفردات التي لم يحدها الشارع بِحَدٍّ وعَلَّقَ بها أحكامها التكليفية، لا يصح لأحد أن يُقيِّدها، بل تبقى على حقيقتها اللغوية أو العرفية، وضرب على ذلك أمثلة؛ كاسم الماء المطلق، واسم «الحيض» والنفاس والخف والسفر والدرهم والدينار وغيرها[1].

والمقصود: إثبات افتقار الباحث إلى معرفة السِّياق المقامي في فهم النص، وقد قدمنا تأكيد ابن تيميَّة هذا النوع من السِّياق، وفي موطن آخر يقول: «الطريق إلى معرفة ما جاء به الرسول أن تعرف ألفاظه الصحيحة، وما فسرها به الذين تلقوا عنه اللفظ والمعنى، ولغتهم التي كانوا يتخاطبون بها، وما حدث من العبارات وتَغيُّرٍ من الاصطلاحات»[2].

إن مُجَرَّد اللُّغة لا تكفي في تفسير نصوص الشارع، ومعرفة مراد الله منها، ما لم يلتفت إلى سياقها المقامي في السُّنَّة وفهم السلف[3]، بل يمكن الاستغناء عن أقوال أهل اللُّغة في تفسير النصوص الشرعية، إذا عُرِفَ مراد الله منها عن طريق النبي ﷺ[4].

وإهمال معرفة السِّياق المقامي في تفسير النصوص الشرعية، يؤدِّي إلى فتح أبواب التحريف المعنوي لمفردات ونصوص الشرع، وهذا بعينه ما وقع فيه المتفلسفة وبعض المتكلِّمين، ومن ذلك تفسير «ابن سينا» و«الرازي» اسم «الجواد» لله تعالى، حيث صادموا مراد الله من هذا الاسم[5]، بسبب منهجهم في قراءة نصوص الكتاب والسُّنَّة، ولذلك عَقَّب عليهما ابن تيميَّة قائلًا:

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١٩/٢٣٦ ـ ٢٥٩.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/٤٧٣.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٩٦.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/٢٧.

(٥) فسروا اسم «**الجواد**» بمن يفيد غيره ما ينبغي إفادته لا لغرض. فينفون بذلك الإرادة والحكمة عن الإلٰه. انظر نقل ابن تيميَّة عنهم ونقاشهم: بيان تلبيس الجهمية ١/٥١٦ ـ ٥٣٩.

«المرجع في ثبوت هذه الأسماء عن الشارع، وفي بيان معناها إلى من نقل عنه القرآن والحديث، لفظه ومعناه، وهم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، الذين تلقَّوا الإيمان والقرآن والحديث بعضهم عن بعض حتى يصل إليه، أو أخذ ذلك هو بلغته التي كان يخاطب بها، ولا ريب أن الفلاسفة من أبعد الناس عن ذلك...»(١).

وأبعد من هؤلاء المتفلسفة عن تحكيم السِّياق المقامي، تلك المناهج التحليلية التأويلية الحداثية وما بعد الحداثية؛ كالبنيوية، والتفكيكية، التي تُلغِي السِّياق المقامي في منهج قراءتها النصوص، المبني على عدة نظريات؛ كـ«نظرية موت المؤلف» و«نظرية النص المفتوح»، و«نظرية التناص»... وغيرها.

واعتناء ابن تيميَّة بأهمِّيَّة «السِّياق المقامي الاجتماعي» في قراءة النصوص، قاده إلى الاستشعار بضرورة معرفة «عرف المُتكلِّم وعادته» في تفسير نصوصه، وفي ذلك يقول ـ مشيرًا إلى الخطأ المنهجي الذي يقع فيه من يهمل عرف المتكلم ـ: «... معرفة اللغات والعرف الذي يخاطب بها كل مخاطب، من أهم ما ينبغي الاعتناء به، في فهم كلام المتكلمين وتفسيره وتأويله ومعرفة المراد به، فإن اللُّغة الواحدة تشتمل على لغة أصلية، وعلى أنواع من الاصطلاحات الطارئة الخاصة والعامة، فمن اعتاد المخاطبة ببعض تلك الاصطلاحات، يعتقد أن ذلك الاصطلاح هو اصطلاح أهل اللُّغة نفسها، فيحمل عليه كلام أهلها، فيقع في هذا غلط عظيم... فعلينا أن نعرف لغة النبي ﷺ التي كان يخاطب بها خصوصًا، فإنها هي الطريق إلى معرفة كلامه ومعناه، حتى أن بين لغة قريش وغيرهم فروقًا، من لم يعرفها فقد يغلط في ذلك...»(٢).

فعادة المتكلِّم وعرفه جزء من سياق نصه المقامي، وفي بيان ضرورة هذا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٥٢٣.

(٢) المصدر السابق ٧/ ٣٩٩ ـ ٤٠٠، وانظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٢٣.

السِّياق من خلال معرفة عادة المتكلِّم وحاله، يقول ابن تيميَّة ـ مشيرًا إلى أهمية الدلالة الصوتية السِّياقية المقامية، في إظهار مراد المتكلِّم، وهذا ما التقطته النظرية السِّياقية الغربية ـ: «العلم بمراد المتكلِّم من عادته وحاله وداعيته وقصده، أمر معلوم عنده بالاضطرار، كما يعلم قصده بالأفعال الاختيارية، مثل أكله وشربه ولباسه وركوبه... فإنه يعلم أنه أكل وشرب ليشبع... وكذلك يعلم دلالة أصواته الدالة بالطبع، وإن كانت باختياره وبغير اختياره، مثل: النفخ والنحنحة والعطاس والقهقهة وغير ذلك...»[1].

فلغة التنزيل ترافق سياق التنزيل وتلازمه، فمن أراد فهم نصوص الكتاب والسُّنَّة، فلا يلتفت لِلُّغة الحادثة، التي طرأ عليها تطور في دلالات الألفاظ، ولا يكتفي بالرجوع إلى مطلق لغة العرب، بل لا بد له من معرفة لغة قريش، التي كانت متداوَلة في عصر التنزيل؛ لأنها المَحْضَن الثقافي الاجتماعي لِلُغَة الشارع، بهذا المنطق ناقش ابن تيميَّة بعض المصطلحات الحادثة عند المتفلسفة والمتكلمة، مثل «الجسم»[2] و«الشخص»[3]، وتفسير فعل «استوى» باستولى[4].

ومن أنجع الطرق العلمية في التعرُّف على عادة المتكلِّم وعرفه من داخل نصوصه، تَتَبُّع القارئ الكلمة في مواردها المختلفة، واستقراؤها في مواضعها كلها، وفي بيان تلك الطريقة العلمية يقول ابن تيميَّة: «. . . ينبغي أن يقصد إذا ذُكِرَ لفظ من القرآن والحديث، أن يذكر نظائر ذلك اللفظ، ماذا عنى بها الله ورسوله، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث، وسُنَّة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره، وكانت النظائر كثيرة، عرف أن تلك العادة واللُّغة مشتركة عامة، لا يختص بها هو ﷺ، بل هي لغة قومه. . .»[5].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٧٠ ـ ٤٧١.

(٢) انظر على سبيل المثال: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٨٨ ـ ١١٩.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٧/ ٣٩١ ـ ٤٠٠.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٥/ ١٤٣ ـ ١٤٩.

(٥) الإيمان، ابن تيميَّة، ص١١٠ ـ ١١١.

وفي مقام تأكيده على السِّياق المقامي، في قراءة النصوص الشرعية، اعتنى بأسباب النزول، وقَعَّدَ لها ونظَّر، وذلك في «مقدمته للتفسير»[(١)]، مَثَلُه في ذلك مَثَلُ علماء الشريعة لا سيما المفسرين منهم.

إن معرفة الأسباب مقدمة ضرورية لفهم المُسبَّبَات عقلًا وشرعًا، والسِّياق المقامي الاجتماعي كفيل ببيان أسباب الكلام والخطاب، ومن جملة السِّياق المقامي معرفة أسباب النزول، فمعرفتها تعين ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ: «على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب، ولهذا كان أصح قولي الفقهاء أنه إذا لم يعرف ما نواه الحالف، رجع إلى سبب يمينه وما هَيَّجَها وأثارها»[(٢)].

وبناءً على منطق «السِّياق المقامي الخارجي»، تكون صيغ العموم المذكورة في أصول الفقه «صيغًا استعمالية» مرتبطة بمراد المتكلِّم ومقصده ومقتضيات أحواله، ومن يغيب عن تلك الحقيقة ينظر إلى صيغ العموم نظرًا وضيعًا، فيعتقد بعموميات كثير من النصوص، ثم يبحث عن مُخصِّصَات، إما من الألفاظ، وإما من العقل، وإما من الحس؛ كمثل اعتقادهم في عموم قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، أو قوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، أو قوله: ﴿فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٤٤].

والتحقيق ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ أن العموم تابع لإرادة المتكلِّم ومقصوده، يُنَبِّهُ على ذلك قائلًا: «. . . من هنا يغلط كثير من الغالطين، يعتقدون أن اللفظ عام، ثم يعتقدون أنه قد خُصَّ منه، ولو أمعنوا النظر لعلموا من أول الأمر أن الذي أخرجوه، لم يكن اللفظ شاملًا له، ففرق بين شروط العموم وموانعه، وبين شروط دخول المعنى في إدارة المتكلم وموانعه»[(٣)].

أَجْلَى «الشاطبي» ذلك التحقيق الأصولي، فبعد أن قَسَّمَ صيغ العموم إلى

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٣٣٨ ـ ٣٤٠.

(٢) المصدر السابق ١٣/ ٣٣٩.

(٣) المصدر نفسه ٦/ ٤٤٣.

قسمين: **الأول**: باعتبار ما دلت عليه الصيغة في أصل وضعها، **والثاني**: باعتبار المقاصد الاستعمالية، التي ترجع إلى العوائد والعرف، قال: «بيان ذلك هنا أن العرب قد تطلق ألفاظ العموم، بحسب ما قصدت تعميمه مما يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ، بحسب الوضع الإفرادي، كما أنه أيضًا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال... فالحاصل: أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان، فإن قوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، لم يقصد به أنها تدمر السماوات والأرض والجبال، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها، وإنما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه، مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة»[١].

وهذا الغلط الأصولي الذي استبعد مراد ومقصد وحال المتكلِّم بصيغ العموم، أَدَّى ببعض الأصوليين، إلى الإقرار بأن: كل عمومات النصوص الشرعية، قد خُصَّت، إلا قوله: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦]، وصاغوا هذا المعنى في العبارة الشهير: «ما من عام إلا قد خص»، وقد نقض ابن تيميَّة هذا الأمر، واصفًا إياه بأنه «من أكذب الكلام وأفسده»[٢]، بل إن غالب عمومات القرآن محفوظة[٣].

الطريق الثاني: فهم السلف:

السَّلف ـ عند ابن تيميَّة ـ هم الصحابة رضي الله عنهم ثم من اتبعهم من أهل الحديث، لا سيَّما من كان في القرون الفاضلة، التي جاء في الحديث الشريف الثناء عليها[٤]، فإن «كل من له لسان صدق، من مشهور بعلم ودين، معترف

(١) الموافقات، الشاطبي ٤/١٩، ٢١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/٤٤٢.

(٣) انظر: مناقشته تلك المقالة: المصدر نفسه ٦/٤٤٢ ـ ٤٤٥.

(٤) حديث: «**خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم...**»، وهو في صحيح البخاري، برقم (٢٦٥٢)، وصحيح مسلم، برقم (٢٥٣٣).

بأن خير هذه الأمة هم الصحابة، وأن المتبع لهم أفضل من غير المتبع لهم... ولا تجد إمامًا في العلم والدين... إلا وهم مُصَرِّحون بأن أفضل علمهم، ما كانوا فيه مقتدين بعمل الصحابة، وهم يرون أن الصحابة فوقهم في جميع أبواب الفضائل والمناقب، والذين اتبعوهم من أهل الأَثارة النبوية، وهم أهل الحديث والسُّنَّة، العاملون بطريقهم المتبعون لها...»[1].

وليس المراد بأهل الحديث هنا مُجرَّد الاصطلاح، أو المشتغلين بالصناعة الحديثة فقط، بل يدخل فيهم كل من اجتهد في حفظ الحديث وفهمه وإتباعه، وفي ذلك يقول: ابن تيميَّة: «نحن لا نعني بأهل الحديث المقتصرين على سماعه أو كتابته أو روايته، بل نعني بهم: كل من كان أحق بحفظه ومعرفته وفهمه، ظاهرًا وباطنًا، واتباعه باطنًا وظاهرًا»[2].

إن من أقوى الطرق وأبرزها في إدراك مراد الله من النصوص الشرعية، معرفة كيفية فهم السلف لتلك النصوص؛ لأن السلف وعلى رأسهم الصحابة ﷺ، كانوا «أفهم الأمة لمراد نبيها وأتبع له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصده، ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسول الله ﷺ، ثم يعدل عنه إلى غيره ألبته»[3].

فلا ريب أن فقه السلف وفهمهم، من الوسائل والطرق الموصلة إلى «مراد المتكلم»، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «دلالة الكلام على المراد، تعرف تارة بالضرورة، وتارة بالاستدلال، ويستدل على ذلك بما نقله الأئمة، وبما كان يقوله السلف، يفسرون به القرآن، وبدلالة السُّنَّة، وبدلالة سائر الآيات، وغير ذلك...»[4].

وبلغة صارمة يُفضِّل ابن تيميَّة السلف أهل القرون الفاضلة على الخلف، مصرحًا بأهمية بيانهم لكل مشكل علمي، إذ يقول: «ومن المعلوم بالضرورة

---

(١) شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٦٣١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٩٥.

(٣) إعلام الموقعين، ابن القيم، ٢/ ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٩٨.

لمن تدبر الكتاب والسُّنَّة، وما اتفق عليه أهل السُّنَّة والجماعة من جميع الطوائف: أن خير قرون هذه الأمة ـ في الأعمال والأقوال والاعتقاد وغيرها من كل فضيلة أن خيرها ـ القرن الأول، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، كما ثبت ذلك عن النبي ﷺ من غير وجه، وأنهم أفضل من الخلف في كل فضيلة: من علم وعمل، وإيمان وعقل، ودين وبيان وعبادة، وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل، هذا لا يدفعه إلا من كابر المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، وأضله الله على علم...»[1].

لكن لماذا كان فهم السلف أولى من فهم غيرهم؟ ولماذا كان فهمهم أدلَّ على مراد الله؟.

لا شك أن الصحابة رضي الله عنهم أعلم بـ«السِّيَاق اللُّغوي» و«السِّيَاق المقامي» لنصوص الشرع؛ لأنهم أهل اللسان العربي الفصيح، ولأنهم عاصروا التنزيل، وشاهدوا قرائنه الحالية والمقامية، مع ما تَمتَّعُوا به من طهارة القلوب، وسلامة النفوس، وأمانة النقل، وقد أشار ابن تيميَّة إلى ذلك المعنى في سياق تعليله الأخذ بأقوال الصحابة في تفسير القرآن، إذا لم يجد تفسيره في القرآن نفسه، أو في السُّنَّة: «... فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن، والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم؛ كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين»[2].

وفي موضع آخر يقول: «للصحابة فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين، كما أن لهم معرفة بأمور من السُّنَّة وأحوال الرسول، لا يعرفها أكثر المتأخرين، فإنهم شهدوا التنزيل، وعاينوا الرسول، وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله، مما تستدلون به على مرادهم، ما لم يعرفه أكثر المتأخرين، الذين لم يعرفوا ذلك، فطلبوا الحكم مما اعتقدوه من إجماع وقياس»[3]

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) المصدر السابق ١٣/ ٣٦٤.

(٣) المصدر نفسه ١٩/ ٢٠٠.

فالصحابة الكرام لهم من المدارك ما يتميَّزون به عن غيرهم، ولا يشاركهم بها أحد ممن جاء بعدهم، وتتمثل تلك المدارك في كمال علمهم باللُّغة العربية «ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفردوا به عنا [السِّياق اللغوي]، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان، من رؤية النبي ﷺ، ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته، وسماع كلامه، والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي، ومشاهدة تأويله بالفعل [السِّياق المقامي]. . .»[1].

وبتلك المدارك والاعتبارات ظهر التمايز العلمي، بين سلف هذه الأمة من الصحابة الكرام، وبين من بعدهم حتى فيما كان مشتركًا بينهم من معرفة دلالات الألفاظ، والأقيسة، والنظر في النصوص، يوضح ذلك ابن قيم الجوزية، قائلًا: «. . . أما المدارك التي شاركناهم فيها من دلالات الألفاظ والأقيسة، فلا ريب أنهم كانوا أبرَّ قلوبًا، وأعمق علمًا، وأقل تكلفًا، وأقرب إلى أن يُوفَّقُوا فيها لما لم نوفق له نحن. . . فالعربية طبيعتهم وسليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرهم وعقولهم، ولا حاجة بهم إلى النظر في الإسناد، وأحوال الرواة، وعلل الحديث والجرح والتعديل، ولا إلى النظر في قواعد الأصول وأوضاع الأصوليين، بل قد غنوا عن ذلك كله، فليس في حقهم إلا أمرين:

أحدهما: قال الله تعالى كذا، وقال رسوله كذا.

الثاني: معناه كذا وكذا.

وهم أسعد الناس بهاتين المقدمتين، وأحظى الأمة بهما، فقواهم متوفرة مجتمعة عليهما، وأما المتأخرون فقواهم متفرقة وهممهم متشعبة. . .»[2].

فالصحابة ﷺ الذين شاهدوا التنزيل وسمعوا البلاغ من الرسول ﷺ مباشرة، لم يحتاجوا ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «إلى نقل لغة غيره، ولا نفي

(١) إعلام الموقعين، ابن قيم ٦/ ٢٠.

(٢) المصدر السابق ٦/ ٢١ ـ ٢٢.

احتمالات، ولا نفي معارض، بل علموا مراده بهذه الألفاظ، لما بَيَّنَهُ لهم من القول معرفة ضرورية، ونقلوا ذلك إلى من بعدهم نقلًا يفيد اليقين...»[1].

فحُجِيَّة فهم الصحابة ﷺ مبنيَّة على ما تميَّزوا به من الصفات الخلقية والعلمية، أبرزها إدراكهم لمرامي اللِّسان العربي، وقرائن النصوص المقالية، ثم مباشرتهم الوقائع والنوازل، ومشاهدتهم لقرائن النصوص الحالية أو المقامية[2]، والعلم الضروري دالٌّ ـ كما قرره ابن تيميَّة ـ على «أنهم كانوا أعلم بمعاني القرآن منَّا، وإن ادَّعى مُدَّعٍ تَقَدُّمَهُ في الفلسفة عليهم، فلا يمكنه أن يدعي تَقَدُّمَهُ في معرفة ما أريد به القرآن عليهم، وهم الذين تعلموا من الرسول لفظه ومعناه...»[3].

وأقرب الناس لفهم الصحابة ﷺ، «أهل الحديث» من سلف هذه الأمة؛ لأن علومهم ألصق بعلم رسول الله ﷺ وعلم خاصته من الصحابة الكرام، فهم أعرف الناس بسياق النصوص الشرعية لغوييها ومقامها، ظاهرها وباطنها، ويعلل ابن تيميَّة تلك الحقيقة، قائلًا: «من المعلوم: أن كل من كان بكلام المتبوع وأحواله وبواطن أموره وظواهرها أعلم، وهو بذلك أقوم كان أحق بالاختصاص به، ولا ريب أن أهل الحديث أعلم الأمة وأخصها بعلم الرسول، وعلم خاصته، مثل الخلفاء الراشدين، وسائر العشرة... فعلماء الحديث أعلم الناس بهؤلاء وببواطن أمورهم، وأتبعهم لذلك، فيكون عندهم العلم، علم خاصة الرسول وبطانته، كما أن خواص الفلاسفة يعلمون علم أئمتهم، وخواص المتكلمين يعلمون علم أئمتهم...»[4].

تلك الخصوصية التي استطاب بها سلف الأمة فَضَّلَت أفهامهم على فهوم غيرهم، وأضافت على فهمهم قوة، وعلى فقههم بصيرةً، حتى فجَّروا من

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٧١ ـ ٤٧٢.

(٢) انظر: الموافقات، الشاطبي ٤/ ١٢٨.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٦٤، وانظر: بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٣٣٢، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ١٣٧ ـ ١٣٨، وغيرها.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٩١ ـ ٩٢.

النصوص أنهار العلوم، واستنبطوا منها كنوزها، بل ورزقوا فيها فهمًا خاصًا[1] لكن الصحابة ﷺ زادوا على ذلك بمدارك وصفات وخصائص، لم يشاركهم فيها أحد ـ كما سبق بيانه ـ **من أبرز تلك الخصائص، تلقيهم النصوص مشافهة، فإنهم لم يتلقوها كما تلقيناها نحن مكتوبة، فالمشافهة تظهر واقع النص، وتُحدِّدُ معنى الجمل التي ينطق بها المتكلِّم، وهذا ما يفتقده النص المكتوب، فإيماءات المتكلِّم، وإيحاءاته، وإشاراته، وأحواله التعبيرية والدلالية، لا تظهر إلا في الخطاب، ولا وجود لها في النص، وفرق بينهما، فإن «الخطاب هو كلام مشافه، يُوجَّهُ إلى سامع حاضر، ضمن جملة من السِّياقات الظرفية، والعلاقة التي يتضمنها عبارة عن متكلِّم وسامع، والرابط الذي يجمعهما هو رابط التبليغ المباشر، حيث يتقصد المتكلِّم بكل الوسائل الدِّلالية «السيمائية» المتاحة، من لغوية وغيرها إفهام السامع مضمون كلامه... أما النص فهو مدونة من الكلام غير المشافه، يخلو من السِّياقات الظرفية الحية التي يقتضيها الخطاب...»**[2].

فالباحث عن «المعنى» و«المراد»، مفتقر إلى الواقع الحي، الذي يحمل الدلالات العالية للمعنى، وهذا ما لا يعطيه النص المُجرَّد، المُتَحوَّل من المشافهة إلى الكتابة، ومن هنا ظهرت أهمية «فهم السلف» من الصحابة لتلك النصوص، إذ يعتبر فهمهم تعويضًا عن السِّيَاق الظرفي، والواقع الحي المتفاعل، الذي يفتقده النص إذا أخذناه مُجرَّدًا، ولذلك كان الطريق العلمي إلى معرفة ما جاء به الرسول ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ «أن تعرف ألفاظه الصحيحة، وما فسرها به الذين تلقوا عنه اللفظ والمعنى، ولغتهم التي كانوا يتخاطبون بها، وما حدث من العبارات وتَغيُّرٍ من الاصطلاحات»[3].

فالصَّحَابة عاشوا واقع الخطاب الشرعي الحي، وشاهدوا سياقات النص

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٤/ ٩٣.

(٢) منطق فهم النص، دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، يحيى محمد، أفريقيا الشرق، ٢٠١٠م، ص١٧٤ ـ ١٧٥.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٤٧٣، وانظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠١.

الظرفية، و«أسباب التكاليف، وقرائن أحوالها، ما لم يشاهد مَنْ بعدهم، ونقل قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمُعتذِّر [لأنها مرتبطة بالخطاب لا بالنص]، فلا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم...»[1].

ففهم الصحابة ﷺ حُجَّة، وهو أدلُّ على مراد الله، لا سيما أصول الاعتقاد، أما ما يتعلق بالفروع، فإن هناك تفصيلًا في حُجِيِّة أفهامهم وأقوالهم، على حسب صورها وأحوالها، فإن لأقوالهم وفهومهم أحوالًا، **كما يلي**:

الأول: إجماعهم على فهم وقول واحد، فهذا لا إشكال في حجيته، في أصول الدين وكليات الشريعة، وإجماعهم هو الإجماع المنضبط[2]، وقد يقع هذا الإجماع في بعض فروع الشريعة وجزئياتها؛ كإجماعهم على الغسل من التقاء الختانين، المبين للنص القرآني ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٦][3].

الثاني: إن وقع خلاف بينهم، فمورده الاجتهاد، ومردُّه الكتاب والسُّنَّة، ولم يكن قول أحدهم وفهمه حجة على الآخر[4].

الثالث: إن انتشرت أقوالهم وفهومهم، ولم تنكر، ولم يظهر خلاف بينهم، فهذا حجة عند جماهير العلماء[5].

الرابع: إن لم تنتشر أقوال وفهوم بعضهم، ولم ينقل عن بعضهم خلاف، أو لم يعلم هل انتشرت أقوال بعضهم، أم لم تنتشر؟ ففي هذا نزاع، لكن جماهير العلماء على الاحتجاج بها[6]، ويرى ابن تيميَّة أن أقوى أقوال تلك الحالة والصور، أقوال وسنن الخلفاء الراشدين، وفي ذلك يقول: «... الذي لا ريب فيه أنه حجة ما كان من سُنَّة الخلفاء الراشدين، الذي سنُّوه

---

(١) الموافقات، الشاطبي ٤/ ١٣٢.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/ ١٥٧.
(٣) انظر: الموافقات، الشاطبي ٤/ ١٢٨.
(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ١٤، وإعلام الموقعين، ابن قيم ٥/ ٥٤٦.
(٥) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٥٧٣، وإعلام الموقعين ٥/ ٥٤٨.
(٦) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ١٤، وإعلام الموقعين، ابن قيم ٥/ ٥٥٠.

المسلمين، ولم ينقل أن أحدًا من الصحابة خالفهم فيه، فهذا لا ريب أنه حجة، بل إجماع...»[1].

ثم طفق يُدَلِّلُ على حجيَّة سُنَّة الخلفاء الراشدين، ويمثل لها[2]، وآزره على ذلك تلميذه «ابن القيم»، الذي أخذ ينصر حجية أقوال وأفهام الصحابة، في تلك الحالة والصورة السابقة نصرًا مُؤَزَّرًا، وذلك من خلال ستة وأربعين وجهًا ودليلًا[3].

ويُجْمِلُ ابن تيميَّة تلك الأحوال، قائلًا: «أما أقوال الصحابة، فإن انتشرت ولم تنكر في زمانهم، فهي حجة عند جماهير العلماء، وإن تنازعوا رُدَّ ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، ولم يكن قول بعضهم حجة مع مخالفة بعضهم له باتفاق العلماء، وإن قال بعضهم قولًا، ولم يقل بعضهم بخلافه ولم ينتشر، فهذا فيه نزاع، وجمهور العلماء يحتجون به...»[4].

وتلك الأحوال ـ أحوال وصور أفهام الصحابة وأقوالهم ـ تفيد بأن فهم الصحابة وأقوالهم، ليست حجة بمجردها، بل بما تَحْتَفُّ بها من قرائن؛ كالانتشار والاشتهار، وعدم المخالفة من بعضهم، أو عدم المخالفة لصريح النصوص الشرعية[5].

طرق معرفة فهم السَّلَف:

إذا كان فهم السلف حجة في الاستدلال، ووسيلة إلى معرفة مراد الله، فكيف يمكن الوصول إليه؟ وبأي وسيلة أو طريقة يمكننا التعرف على أفهام السلف وأقوالهم؟

ليس هناك طريقة في الوصول إلى مذهب السلف، وإدراك فهمهم

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢٠/٥٧٣.
(٢) انظر: المصدر نفسه ٢٠/٥٧٣ ـ ٥٧٤.
(٣) انظر: إعلام الموقعين، ابن قيم ٥/٥٥٦ ـ ٦/٤٠.
(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/١٤.
(٥) انظر: إعلام الموقعين، ابن قيم ٥/٥٥٦ ـ ٦/٤٠.

وأقوالهم، سوى نقل أقوالهم بالأسانيد الصحاح، أو نقل من هو خبير بأقوالهم من أهل الأثر، تلك هي طريقة أهل الحديث، التي أَيَّدَها ابن تيميَّة واعتمدها في نقل أقوال السلف، كما في فتواه الشهيرة بـ«الحموية»، وفي تقرير ذلك يقول: «إن مذهب السلف يُعْرَف بنقل أقوالهم، أو نقل من هو خبير بأقوالهم... ونحن ذكرنا قطعة من أقوال السلف في هذا الباب [أي: باب الأسماء والصفات]، وأقوال من يحكي مذاهبهم من جميع الطوائف في جواب الفتيا الحموية في الرد على الجهمية...»[1].

والاعتماد على طريق النقل الصحيح، في معرفة أقوال السلف وإدراك فهمهم للنصوص، يكشف زيف الطريق الآخر، الذي يعتمده بعض النظار، وهو طريق الاجتهاد والاستنباط، من خلاله ينقل الباحث مذهب السلف، بحسب ما وصل إليه اعتقاده، والإيمان بأن قوله هو الصواب، ثم يوجب أن يكون قوله هذا هو قول السلف، مُعَلِّلًا بأن السلف لا يقولون إلا الصواب، أو أن هذا مقتضى أصولهم، متجاهلًا ضرورة النقل والخبر والسماع والنص في نقل أقوال السلف.

ويذكر ابن تيميَّة ذلك الطريقين ـ في سياق مناظرته لابن المُرحَّل ـ إذ يقول: «النقل نوعان: أحدهما: أن ينقل ما سمع أو رأى، والثاني: ما ينقل باجتهاد واستنباط، وقول القائل: مذهب فلان كذا، أو مذهب أهل السُّنَّة كذا، قد يكون نسبه إليه لاعتقاده أن هذا مقتضى أصوله، وإن لم يكن فلان قال ذلك، ومثل هذا يدخله الخطأ كثيرًا»[2].

ولا ريب أن الطريق الثاني ـ في نظر ابن تيميَّة ـ «هو الذي يُجرِّئُ المبتدعة على أن يزعم كل منهم أنه على مذهب السلف، فقائل هذا القول قد عاب نفسه بنفسه، حيث انتحل مذهب السلف بلا نقل عنهم، بل بدعواه أن قوله هو الحق»[3].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٥٣٧.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ١٣٧.

(٣) المصدر نفسه ٤/ ١٥١، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٥٣٧ ـ ٥٣٨.

فالطريقة الدقيقة المأمونة لمعرفة أقوال السلف هي النقل والخبر، وتلك طريقة أهل الحديث، ومنهج ابن تيميَّة في تقريره عقيدة السلف ـ كما أشرت إليه ـ وفي بيان ذلك يقول: «أما أهل الحديث، فإنما يذكرون مذهب السلف بالنقول المتواترة، يذكرون من نقل مذهبهم من علماء الإسلام، وتارة يروون نفس قولهم في هذا الباب، كما سلكناه في جواب الاستفتاء.

فإنَّا لما أردنا أن نبيِّن مذهب السلف ذكرنا طريقين:

أحدهما: أنا ذكرنا ما تيسَّر من ذكر أقوالهم، ومن روى ذلك من أهل العلم بالأسانيد المعتبرة.

والثاني: أنا ذكرنا من نقل مذهب السلف، من جميع طوائف المسلمين، من طوائف الفقهاء الأربعة، ومن أهل الحديث والتصوف، وأهل الكلام؛ كالأشعري وغيره.

فصار مذهب السلف منقولًا بإجماع الطوائف وبالتواتر، ولم نُثْبِتْهُ بمجرَّد دعوى الإصابة لنا والخطأ لمخالفينا، كما يفعل أهل البدع»[1].

فالتحاكم العلمي والمرجعية المنهجية، عند التنازع في تقرير مذهب السلف، راجع إلى تحقيق النقل والخبر عنهم، وهذا ما اتَّكأ عليه ابن تيميَّة، مُتحدِّيًا مَنْ ناظره في كتابه «الواسطية» قائلًا: «ما خَرَّجْتُ إلا عقيدة السَّلَف الصالح جميعهم، ليس للإمام أحمد اختصاص بهذا، وقلت: قد أمْهلتُ من خالفي في شيء منها ثلاث سنين، فإن جاء بحرف واحد عن القرون الثلاثة، يخالف ما ذكرته، فأنا أرجع عن ذلك، وعليَّ أن آتي بنقول جميع الطوائف عن القرون الثلاثة، يوافق ما ذكرته، من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، والأشعرية، وأهل الحديث وغيرهم»[2].

التزم ابن تيميَّة بتلك المرجعية المنهجية، في حكاية مذهب السلف التزامًا صارمًا، لكن يُشْكِل على ذلك نسبته للسَّلف مواقف وأقوالًا، في مسائل

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) المصدر نفسه ٣/١٩٧.

لم يتكلَّموا فيها، وهذا قليل جدًّا، مثل القول بقدم نوع وجنس المخلوقات، استنادًا إلى إيمان السَّلَف بقدم الصفات الفعلية لله كـ«الكلام»، فإن الإلٰه لم يزل متكلِّمًا وخالقًا[1]، فهل تلك النسبة إلى السلف، تقوم على النقل والخبر، أم فيها قدر من الاجتهاد؟ هذا مَحَلٌّ بحث لم يظهر لي وجه التحقيق فيه!.

(١) انظر على سبيل المثال: منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/٢١٥.

ثَانِيًا: مُرَادِ المُتَكَلِّمِ بَيْنَ القَطْعِ وَالظَّنِ

قبل بيان طبيعة «مراد المتكلِّم»، من حيث الظهور والخفاء، ومن حيث تردده بين القطعية والظنية، والإحكام والتشابه، لا بد من الإجابة عن السؤال التالي: هل بالإمكان ـ أصلًا ـ الوصول إلى «مراد المتكلِّم»؟، وتلك خطوة أولى في البحث نازعت فيها بعض المناهج.

إمكانية الوصول إلى «مراد المتكلم» من نصوصه:

ينطلق ابن تيميَّة في بيان طبيعة «مراد المتكلِّم» من حيث الظهور والخفاء، من تأكيده إمكانية فهم مراد المتكلم من نصوص القرآن، فإن النبي ﷺ ـ كما يقرره ابن تيميَّة ـ «بيَّن لأصحابه معاني القرآن كما بيَّن لهم ألفاظه، فقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] يتناول هذا وهذا»[(١)].

فَمُرَادُ الله من كلامه، ومعاني نصوص القرآن، داخلة في إطار التبليغ الذي أمر به الرسول ﷺ، إذ لا يتم البلاغ إلا بعقل معاني نصوص الوحي، وفهم مراد الله منها، غير أن هذا البيان لم يقتصر على البيان القولي فقط، مع أن الرسول ﷺ لم يفسر القرآن كله، بل لم ينقل من تفسيره المباشر للقرآن إلا آيات قليلة، لكن بيانه شامل للبيان المباشر وغير المباشر، عبر سُنَّته القولية والفعلية والتقريرية[(٢)].

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٣٣١.

(٢) انظر: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة، إبراهيم عقيلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، ص١٨٨ ـ ١٩٠.

وإذا كان الرسول ﷺ بَلَّغَ القرآن لفظًا ومعنى إلى أصحابه، فإن هؤلاء الأصحاب بَلَّغُوه إلى الأمة ألفاظًا ومعانٍ، ويستحيل ـ عادة ـ أن تُبَلَّغَ نصوص الكاتب أو المرسل ألفاظًا دون معانٍ، إذ لا فائدة مرجوة من ألفاظ مصفوفة دون معانيها، «فإن الرجل لو صَنَّف كتاب علم، في طبٍ أو حساب أو غير ذلك، وحفظه تلامذته، لكان يعلم بالاضطرار أن هِمَمَهَم تشوق إلى فهم كلامه ومعرفة مراده، وإن بمجرد حفظ الحروف لا تكتفي به القلوب، فكيف بكتاب الله الذي أمر ببيانه لهم. . . وهل يتوهم عاقل أنهم كانوا إنما يأخذون منه مُجَرَّد حروفه، وهم لا يفقهون ما يتلوه عليهم، ولا ما يقرؤونه، ولا تشتاق نفوسهم إلى فهم هذا القول، ولا يسألون عن ذلك، ولا يبتدئ هو بيانه لهم؟ هذا مما يُعلَم بطلانه أعظم مما يعلم بطلان كتمانهم ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله»(١).

وقد يُعْتَرَضُ على هذا المبدأ بأمرين، يدلَّان على وجود ما لا يمكن فهمه في النصوص القرآنية، والشريعة عامة، **وهما**:

الأول: الحروف المُقَطَّعَة في أوائل بعض السور، وقد أجاب عنها ابن تيميَّة من خلال ثلاثة أوجه(٢):

ـ **أولًا**: أنها ليست كلامًا منظومًا، حتى يكون لها معنى، بل هي أسماء حروف ينطق بها غير معربة، مثل ما ينطق بأسماء حروف الهجاء وأسماء العدد، لكن وإن لم يكن لها معنى يُفْهَمُ، فإن لها مغزىً يريده المتكلم، ولها حِكَم أخرى غير الخطاب.

ـ **ثانيًا**: أن السلف تكلَّمُوا في معانيها، وهو يدل على أن لها معانٍ، ظهرت عند من عرفها.

ـ **ثالثًا**: إذا سَلَّمنا بأن أكثر الناس لا يعرف معناها، فلا يلزم أن لا يكون لها معنى عرفه بعضهم، بل ولا يلزم أن أحدًا من الناس لا يعرف ذلك المعنى! فهذا النفي لا بد له من دليل.

---

(١) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٣٢٢ ـ ٣٢٦.

الثاني: أنه لا غرابة في استحالة فهم معنى النص القرآني؛ لأن في أفعال المكلفين شرعًا ما لا يمكن فهم حكمته وعقل معناه؛ كأفعال الحج مثلًا.

وقد أجاب ابن تيميَّة على ذلك، ببيان خطأ قياس معاني النصوص والأقوال على معاني بعض الأفعال والأعمال التكليفية، وذلك من وجهين:

ـ **الأول**: «أن الأعمال المأمور بها ينتفع بها العامل، ويحصل بها المقصود، وإن لم يعرف حِكَمَها، وأما الأقوال التي يخاطب بها الناس، فإن لم يكن معرفة معناها لم ينتفع بها الناس.

ـ **الثاني**: أنه يجوز أمر الناس بأعمال ينتفعون بها، وإن لم يعرفوا حكمتها، كما يأمر المؤدِّب والوالد والطبيب، وأما مخاطبة الناس بكلام لا سبيل لهم إلى فهمه، فهذا لا يفعله أحد من العقلاء»[(١)].

فمعنى النصوص القولية سواء أكانت مكتوبة أم مسموعة ممكنة الفهم، يتشوَّف السامع أو القارئ إلى معرفة «مراد المتكلم» بها، تلك ضرورة لغوية واجتماعية لا يمكن تجاوزها، غير أن الرازي صادم تلك الضرورة بتقريره استحالة القطع بمراد المتكلم، أو الوصول يقينًا إلى المعنى، من خلال الأدلة اللفظية النقلية، فهو يصرح بأن «الدلائل اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والإضمار، وعلى عدم المعارض النقلي والعقلي، وكل واحدة من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونًا، فثبت أن شيئًا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيًا»[(٢)].

لم يسبق الرازي أحد إلى قوله هذا، إذ يترتب عليه انهيار وظيفة اللُّغة التواصلية والبيانية، وإبطال رسالة الوحي التعليمية، ففيها جحد لنعمة البيان والقرآن[(٣)]، ومصادمة لضرورة الواقع والحياة، فهذا القول ظاهر الفساد؛ لأنه

---

(١) المصدر السابق ٨/ ٣٣١.

(٢) أساس التقديس، الرازي، ص٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٦٨ ـ ٤٦٩ ـ ٤٨٨.

ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ «يقدح فيما هو أظهر العلوم الضرورية لجميع الخلق، وأن بني آدم يتخاطبون، ويُكلِّم بعضهم بعضًا، ويفهم بعضهم مراد بعض، علمًا ضروريًّا، أعظم من علمهم بالعلوم النظرية... ثم البهائم يفهم بعضها مراد بعض، بأصوات تصوتها، وقد تسمى منطقًا لها، كما قال سليمان عليه السلام: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ﴾ [النمل: ١٦]، ولكن المقصود هنا أن دلالة الأدلة القطعية القولية على مراد المتكلم، ومعرفة المستمع بمراده وفهمه لكلامه، هو ما يعرفه جميع بني آدم علمًا ضروريًّا، قبل علمهم بالأدلة العقلية المجردة، فالطفل إذا صار فيه تمييز علم مراد أبيه وأمه بما يخاطبانه به... ولا يتوقف فهم الصغير لكلام مربيه وأبيه وأمه وغيرهما، لا على نقل اللُّغة والنحو والتعريف...»[١].

ولا ريب أن القول باستحالة الوصول إلى معرفة «مراد المتكلِّم» من أدلته اللفظية، استحالة مطلقة ـ كما يذهب إليه الرازي ـ لا يشبه إلا أقوال ورؤى السفسطائية، وقريبًا منه من بعض الوجوه بعض النظريات الأدبية المعاصرة؛ كالنظرية التفكيكية، ولذلك يصف ابن تيميَّة ما ذهب إليه الرازي قائلًا: «هذا القول... لا يعرف عن طائفة من طوائف بني آدم، لا من المسلمين، ولا من غيرهم، ولا عن عالم معروف، إذ كان هذا القول في غاية السفسطة وجحد الحقائق، وإنما الذي يقوله بعض الناس هو: القدح في بعض الأدلة اللفظية والسمعية، كما قد يقدحون في بعض الأدلة العقلية، أما القدح في الجنس، فهذا لا يعرف في جنس المتكلِّمين عن طائفة من الآدميين»[٢].

نقض ابن تيميَّة ذلك المبدأ العبثي، وتلك المقالة السفسطائية التي تبناها الرازي، من ثمانية عشر وجهًا[٣]، والملاحظ في تلك المقالة أنها ربطت مراد المتكلِّم بمقدمات لغوية وبيانية، مع إغفالها حقيقة ظهور مراد المتكلِّم، بالاعتماد على «السِّياق المقامي» دون حاجة إلى مقدمات لغوية، فإن العلم

---

(١) المصدر نفسه ٨/٤٥٨ ـ ٤٦٣.

(٢) المصدر السابق ٨/ ٤٦٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٧٠ ـ ٥٣٦.

بمراد المتكلِّم ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «من عادته وحاله وداعيته وقصده، أمر معلوم عنده بالاضطرار، كما يعلم قصده بالأفعال الاختيارية، مثل أكله وشربه ولباسه وركوبه. . .»[(١)].

ومن المقطوع به: أن الصحابة ﷺ علموا مراد الرسول ﷺ، دون حاجة إلى تلك المقدمات، بل إن عامة الأمة يعلمون معاني القرآن الظاهرة، من غير حاجة إلى شيء من تلك المقدمات[(٢)]، ومن وصل إلى مراد الله ورسوله، أمكنه أن يستغني عن نقل أهل اللُّغة، وهكذا شأن أهل العلم[(٣)] كما نَبَّهت عليه سابقًا.

نعم؛ قد يتوقف فهم بعض الناس، لبعض الألفاظ الواردة في النصوص على تلك المقدمات، التي ذكرها الرازي، لكن هذا أمر نسبي وقليل، بل غالب آيات القرآن لا تتوقف على تلك المقدمات، عند غالب الناس، لا سيما إذا كانت متواترة، عندئذٍ يكون العلم بمراد المتكلم عنها أمرًا اضطراريًّا، مثل وجوب الحج من قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، ومعنى شهر رمضان ووجوبه من قوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ. . .﴾ [البقرة: ١٨٥]، وأمثالها مما علم من الدين بالضرورة[(٤)]، بل «المسلمون كلهم يعلمون بالاضطرار: أن الله تعالى أمر بغسل الوجه واليدين ومسح الرأس في الوضوء، وبالاغتسال من الجنابة وبالتيمم، وأن الله تعالى أمر بالصلاة إلى الكعبة، وأمر بالحج إلى البيت الذي بمكة. . . وغير ذلك من معاني القرآن، وأكثرهم لا يحفظون حروف القرآن، فمعانيه التي دلت عليها هي معلومة عندهم بالاضطرار، منقوله بالتواتر، أعظم من العلم بألفاظه الدالة على تلك المعاني، ولا يحتاجون في ذلك إلى نقل اللُّغة، ولا نفي المعارض، بل الأمر موقوف على مقدمة واحدة، وهو العلم بمراد المتكلم. . .»[(٥)].

---

(١) المصدر نفسه ٨/ ٤٧٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٧١ ـ ٤٧٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٧٦.

(٤) انظر: المصدر السابق ٨/ ٤٧٩ ـ ٤٨٢.

(٥) المصدر نفسه ٨/ ٤٨٩.

تردد العلم بـ«مراد المتكلِّم» بين القطع والظن:

لا ينبغي أن يفهم من بطلان تلك الدعوى السفسطائية القائلة: باستحالة القطع بمراد المتكلم من ألفاظه، أن مراد المتكلم قطعي الظهور دائمًا، بل إنه قد يكون ظاهرًا قطعًا ويقينًا، وقد يكون ظهوره ظنيًّا وخفيًّا، وتلك طبيعة اللُّغة التي تتركب منها النصوص، فليست اللُّغة كلها شفافة، وليست كلها معتمة، بل تتنوع في مستوياتٍ، ما بين الوضوح والشفافية في المعنى، وما بين الإلغاز والإعتام في المراد[1].

وهكذا النصوص تكون في مستويات من الوضوح وعدمه؛ فالنصوص الواضحة درجات، تبدأ من الظاهر، ثم النص، ثم المحكم، كما أن النصوص غير الواضحة كذلك درجات، تبدأ من الخفي، ثم المشكل، ثم المجمل، ثم المتشابه[2].

فَمُرَادُ المتكلِّم إما أن يُعلَم بالضرورة، وإما أن يُعلَم بالاستدلال، هذا ما قرره ابن تيميَّة، إذ يقول: «... اللفظ إنما يدل إذا عُلِم أن المتكلِّم أراد به هذا المعنى، وهذا قد يُعلَم ضرورة، وقد يُعلَم نظرًا، فقد يُعلَم قصد المتكلم بالضرورة، كما يُعلَم أحوال الإنسان بالضرورة، فيفرق بين حمرة الخجل، وصفرة الوجل، وبين حمرة المحموم، وصفرة المريض بالضرورة.

وقد يُعلَم نظرًا واستدلالًا، كما يُعلَم أن عادته إذا قال كذا: أن يريد كذا، وأنه لا ينقض عادته، إلا إذا بَيَّن ما يدل على انتقاضها، فَيُعلَم هذا، كما يُعلَم سائر العاديات، مثل طلوع الشمس كل يوم...»[3].

وهكذا الشأن في إدراك «مراد الله» من نصوص الوحيين، قد يكون واضحًا قطعيًّا ضروريًّا، وقد يكون دون ذلك، فالنصوص ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ «منقسمة إلى: ما دلالته قطعية، بأن يكون قطعي السند والمتن، وهو ما تَيَقَّنَّا

---

(١) انظر: المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط. الأولى، ١٩٩٩م، ص١٤٦ ـ ١٤٨.

(٢) انظر: أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بيروت، ص١١٩ ـ ١٣٩.

(٣) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٥١٣، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

أن رسول الله ﷺ قاله، وتيقنا أنه أراد به تلك الصورة، وإلى ما دلالته ظاهرة غير قطعية»[1].

وكلام ابن تيميَّة في هذا النص يَتَعَلَّقُ بنصوص السُّنَّة النبوية؛ لأن فيها ما هو قطعي السند، وفيها ما هو ظني السند، وأما نصوص القرآن فكلها قطعية السند، لكنها في الدلالة يتنازعها القطع والظن، فمنها ما يعرف مراد الله منها بالضرورة، ومنها ما يعرف بالاستدلال، يستعان على كشف المراد منها بوسائل، منها أقوال السلف، وبيان القرآن نفسه، والسُّنَّة النبوية، وسياقاتها اللغوية والمقامية، كما أشارت إليه سابقًا[2].

وكما أن تلك الوسائل وغيرها، تساهم في إظهار مراد الشارع من نصوصه الظنية الدلالة، فإنه قد يرتقي العلم بمراد الشارع إلى درجة القطع والضرورة بتضافر القرائن والضمائم[3]، والشريعة أناطت العمل بنصوص الشارع الظنية، ولم تشترط القطع بمراد الشارع، بل الظن العلمي كافٍ في العمل بالشريعة؛ لأنه من باب «اعتقاد الرُّجْحَان» لا «رُجْحَان الاعتقاد»، واعتقاد الرجحان ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «قد يكون علمًا، فإذا اعتقد أن هذا الظاهر أرجح من هذا الظاهر، فهذا يكون معلومًا مستيقنًا، وكذلك يجب العمل بهذا الراجح، ويكون العامل عاملًا بعلم لا بظن...»[4].

نسبيَّة إدراك القطعية:

والعلم بقطعية مراد الله أو بظنيته، علم نسبي قد يتفاوت فيه المُكلَّفون والباحثون، وهو عرضة للاختلاف، لا سيما إذا كان العلم بالمراد مفتقرًا إلى قرائن وضمائم[5]، ولهذا ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ: «كان علماء الحديث الجهابذة فيه، المتبحرون في معرفته، قد يحصل لهم اليقين التام بأخبارٍ، وإن

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٢٥٧.
(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٩٨.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ١٥٢، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٨٠.
(٤) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٥٣.
(٥) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٢٥٧ ـ ٢٥٩.

كان غيرهم من العلماء قد لا يظن صدقها، فضلًا عن العلم بصدقها...»[1].

فالباحثون يتفاوتون في درجة العلم بدلالة النصوص، كما أنهم يتفاوتون في فهم الدلالة واستنباط الأحكام منها، لكن مراد الله من حيث كونه تابعًا لقصده وإرادته، ضروري قطعي مطلق، وأما من حيث كونه تابعًا لفهم الباحث وإدراكه، فإنه يختلف باختلاف الباحثين، فعلم الباحث بظنية الدلالة لا يجعلها في نفسها ظنية، ويرجع هذا التفصيل إلى ما قررته سابقًا في نسبية المعرفة.

فإدراك نسبيِّة العلم بمراد المتكلِّم، غاية في الأهمية، نَبَّهَ إليه «ابن القيم» تلميذ ابن تيميَّة، قائلًا: «دلالة النصوص نوعان: حقيقية وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافًا متباينًا بحسب تباين السامعين في ذلك...».

والحاصل: أن القطعي من النصوص نوعان: قطعي خفي تدخله النسبية، ولا ينقل المسألة من دائرة الاجتهاد، وقطعي جلي لا يحتمل الاجتهاد، فقد يقطع المجتهد بدليل خفي[2].

وهذا يقودنا إلى طبيعة العلاقة بين القارئ والنص، التي تحددها درجة ومستوى النص، فهناك ثلاثة من المستويات:

الأول: النص القطعي الجلي الذي لايسمح بالاجتهاد في قراءته، وهو «الشرع المنزل».

الثاني: النص الظني الذي يسمح بتعدد القراءة الاجتهادية، ويكون مناطًا لموارد الاجتهاد وتنازع العلماء، وهو «الشرع المؤول».

الثالث: النص الزائف، الذي لا تتعلق به الديانة ولا التكليف، وهو «الشرع المبدَّل»، المضاف للشريعة وليس منها.

وخطورة القراءة الاجتهادية تكمن في تداخل المستوى الثاني مع الأول،

---

(١) المصدر نفسه ٦/٢٥٨.

(٢) المسودة في أصول الفقه لآل تيميَّة ٢/٨٩٧.

مما يسمح بانتشار سرطان التقليد، وسجن العقول الحيَّة في معتقلات التقليد الكئيبة، يصوره سلوك بعض المتفقهة، الذين يجعلون أقوالهم وأحكامهم المستنبطة من النصوص الظنية بمثابة النصوص القطعية التي يحرم مخالفتها[١]!

المحكم والمتشابه في إطار «مراد المتكلِّم»:

تردد «مراد المتكلم» بين القطع والظن، يدفعنا إلى التعريج على محكمات النص ومتشابهاته، فكما أن درجة القطعية والظنية تكتنفان النصوص الشرعية، فكذلك وصفا الإحكام والتشابه، بهما تصنف النصوص إلى محكمة ومتشابهة، فما معنى الإحكام والتشابه في النصوص؟

يرى ابن تيميَّة ـ برؤية تحليلية عميقة ـ أن الإحكام والتشابه في النصوص أربعة أنواع: إحكام عام يقابله تشابه عام، وإحكام خاص يقابله تشابه خاص، وما يلي تفصيل لذلك[٢]:

الأول: الإحكام العام، وهو إتقان الكلام في النصوص الإخبارية، بتمييز الصدق من الكذب، وفي النصوص الإنشائية بتمييز الرشد من الغي؛ فالنصوص القرآنية كلها بهذا الاعتبار مُحْكَمَة، بمعنى أنها متقنة.

الثاني: التشابه العام، وهو تماثل الكلام وتناسبه، بحيث يُصدِّق بعضه بعضًا، في نصوصه الإخبارية والإنشائية، والقرآن يوصف بهذا الوصف، وهذا التشابه نوع من الإحكام، فهو مُصدِّق له ولا ينافيه، فإن الكلام المحكم المتقن يشبه بعضه بعضًا في الصدق، ولا يناقض بعضه بعضًا.

الثالث: الإحكام الخاص، وهو ما كان واضحًا في دلالته على المقصود، سواءٌ أكان نصًّا أم ظاهرًا.

الرابع: التشابه الخاص، وهو مشابهة الشيء لغيره من وجه، مع مخالفته له من وجه آخر، فهو محط الاشتباه الذي يقع فيه بعض الباحثين، وهذا النوع

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ٤٣٠ ـ ٤٣١.

(٢) انظر: التدمرية، ابن تيميَّة، ص١٠٤ ـ ١١١.

من التشابه على ضِدٍّ من الإحكام الخاص، فإذا كان الإحكام الخاص يقوم بالفصل بين المتشابهات، فإن التشابه الخاص يقوم بالخلط بين المتشابهات، على النقيض من دور الإحكام الخاص.

وينقسم التشابه الخاص إلى قسمين:

الأول: تشابه مطلق، لا يمكن لأيِّ مكلَّف أن يزيله؛ لأن الله تعالى قد استأثره بعلمه، مثل حقائق الأسماء والصفات، وحقائق اليوم الآخر، وحقائق الحكمة الكلِّيَّة من وراء الخلق والأمر.

الثاني: تشابه نسبي إضافي، بحيث يشتبه على بعض المكلَّفين دون بعض، وإذا وقع وجب ردُّه إلى طريقة العلماء الراسخين، وهي رَدُّ التشابه الخاص إلى الإحكام الخاص.

على أنه ينبغي التفطن إلى أن المحكم، قد يطلق في مقابل المنسوخ، كما يطلق في مقابل المتشابه، وكلاهما مستعمل في القرآن[1].

لكن هذا التشابه النسبي الموجود في القرآن، هو مُحْكَمٌ من حيث دخوله في الإحكام العام، الذي يوصف به القرآن كله، «فَعُلِمَ أن الآيات التي قيل فيها: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] هي ـ أيضًا ـ محكمات مبيَّنات، وهي بيان وهدى وبصائر، لكن اختصت بتشابهٍ لم يكن في المُحْكَمَات، وكذلك اختصت المحكمات بأحكام أُخَر غير الأحكام المشتركة»[2].

فما من نص مُشْتَبَهٍ اشتباهًا نسبيًّا، إلا قد بيَّن الله مراده وأحكمه، بحيث صار بَيِّنًا مُحْكَمًا مع ما فيه من الاشتباه، وذلك الاشتباه لا يمنع كونه مبيَّنًا محكمًا، وإن كان الراسخون في العلم، يعلمون معناه وتفسيره دون غيرهم...»[3].

ووجود التشابه في نصوص القرآن وجود طبعي؛ لأن النص القرآني نص

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٧٢.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٣٥٦.

(٣) المصدر نفسه ٨/ ٣٧٨.

لغوي، يجري عليه ما يجري، من الطبيعة اللغوية المقابلة لدرجات وضوح المعنى، ودرجات خفائه، فهذا التشابه لا يخلو منه خطاب أبدًا «ولو كان في غاية البيان والفصاحة، فلا خطاب أبين وأفصح من القرآن، ولكن هذا من ضرورة نقص بني آدم، فإنه ليس كل أحد يمكنه فهم كل كلام...»[1].

لكن ما سبب وجود هذا التشابه وخفاء المعنى في النصوص القرآنية؟ هل لنقص في الخطاب ـ تَنَزَّهَ القرآن من ذلك ـ أم لنقصٍ في المستمع والقارئ؟

لا ريب أن التَّشَابُه والخفاء راجع إلى فهم القارئ أو السامع، ومن هنا كان نسبيًّا، ولا يمكن أن يكون مرجعه الخطاب القرآني[2]**، فدرجات وضوح الخطاب وخفائه، من نص إلى ظاهر، إلى مجمل إلى مُؤَوَّل، لا تكون إلا من جهة فهم السامع أو القارئ، لا من جهة المتكلم، «فكلُّ كلام عنى به صاحبه معنى صحيحًا، ودل عليه، فهو محكم، وإن كان متشابهًا عند من لم يعرف دلالته»**[3].

فالتَّشَابُه راجع إلى ذهن وفهم المستمع أو القارئ، ولم يكن راجعًا إلى خطاب المتكلِّم، لكن الرازي في بحثه للمتشابه يومئ إلى أن التشابه يعود إلى النص القرآني نفسه، مما دعا ابن تيميَّة إلى تعقبه، وبيان مصادمته وصف القرآن بأنه مُبيَّن ومحكم وهدى ونور[4].

والمُسبِّبُ للاشتباه عدم الخبرة بمرامي ومرادات المتكلِّم في خطابه، بل قد يتوسع الاشتباه ليشمل النصوص المحكمة، فإن «الاشتباه الإضافي ليس له ضابط أصلًا، فهو من جنس الاعتقادات الفاسدة والخواطر الباطلة»[5]، ويضرب ابن تيميَّة على الاشتباه الحاصل في المحكمات أمثلة عديدة؛

---

(١) المصدر نفسه ٨/ ٣٧٩.

(٢) انظر: المصدر السابق ٨/ ٣٥٦.

(٣) المصدر نفسه ٨/ ٣٩٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٠٥ ـ ٤١٥.

(٥) المصدر نفسه ٨/ ٣٦٥.

كالتفسيرات الباطنية الشيعية والصوفية والفلسفية، والتفسيرات الشاذة[1].

فالمتشابه نوعان[2]:

الأول: ما يرجع إلى قصور المستمع والقارئ وتقصيرهما، فهذا النوع يعرض لجميع أنواع النصوص ظنيها وقطعيها.

الثاني: ما له تَعَلُّقٌ بالنص أو الآية، لكن لا تكون الآية المتشابهة إلا مقرونة بالإحكام والبيان، ومع ذلك فإن التشابه في هذا النوع، راجع إلى القارئ أو المستمع.

وبهذا التفصيل في باب التشابه والإحكام، يظهر بطلان ما ذهب إليه الرازي، حيث جعل المِعيَار الذي يُفرَّق به بين الآية المحكمة والآية المتشابهة، هي الدلالة العقلية، فالمحكم ـ عنده ـ ما لم يعارضه معارض عقلي، والمتشابه ما عارضه معارض عقلي[3].

نقض ابن تيميَّة ذلك المعيار، من خمسة عشر وجهًا[4]، بَيَّن من خلالها، ضعف ذلك المعيار في إزالة الإشكال الذي استشكله الرازي، من أن كل طائفة تَدَّعِي إحكامَ الآيات الموافقة لمذهبها، وتَشَابُهَ الآيات الموافقة لمذهب خصومها، لكن ذلك الإشكال ما زال باقيًا، فإن كل طائفة تدعي بأن الدلالة العقلية، دلت على المحكمات عندها، فلا يحصل بهذا بيان الفرق بين المحكم والمتشابه[5].

و«الرازي» في ذلك تَنَكَّبَ طريقة القرآن، والراسخين في العلم، الذين يجعلون المُحكَم أصلًا يُرَدُّ إليه المتشابه، فقد جعل العقل هو الأصل، الذي يرد إليه محكم القرآن ومتشابهه، فلم يبق ـ في الحقيقة ـ محكم في القرآن يرد

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٣٥٧ ـ ٣٧٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٩٤ ـ ٤٩٦.

(٣) انظر: أساس التقديس، الرازي، ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٤٤٣ ـ ٤٧٠.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٨.

إليه المتشابه، بل لم يبق المحكم أُمَّ الكتابِ وأصلُه[1]، وحقيقة قول الرازي أن القرآن عديم التأثير، لا سيما أنه نَصَّ على أن الدلائل اللفظية لا تفيد العلم، بل هي ظنية، ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ ولم يبق عنده إلا الدلائل العقلية القطعية، التي تفيد اليقين فهي المعتمد والمرجع[2].

ونختم المبحث بسؤالٍ، طالما طُرِحَ في هذا الباب، وهو: هل نصوص الصفات من المتشابه؟

إن كان المراد بالصفات معناها، فلا ريب أنها محكمة غير متشابهة، إلا على من قَصَّر في إدراك معانيها المحكمة، وليس في السلف من يقول إن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يفهم معناه.

وإن كان المراد بها حقائقها وكيفياتها، فلا شك أنها متشابهة تشابهًا مطلقًا، يستحيل على المخلوقين إدراك حقائقها وكيفياتها، فلا يعلم تأويلها إلا الله تعالى المتصف بها، علمًا أن نفي عِلْمِ تأويلها، ليس نفيًا لعلم معناه[3].

وختامًا:

في هذا المبحث تقريبٌ لملامح واقعية ابن تيميَّة اللُّغوية، التي تسعى إلى ربط النص اللُّغوي بواقعه الخارجي، المتمثل في «مراد المتكلِّم»، وتستعين في تحقيق تلك الواقعية، بدلالات «السِّياق الداخلي اللغوي»، وأمارات «السِّياق الخارجي المقامي»، ويدخل فيه «فهم السلف» وعلى رأسهم الصحابة ﭬ، ثم إنه من خلال المرتكز اللُّغوي ـ وهو مراد المتكلِّم ـ يمكن فهم تَرَدُّدَ معاني النصوص، بين القطعية والظنية، والتشابه والإحكام.

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٥١ ـ ٤٥٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٤٥٢.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٩٤ ـ ٣١٣.

المبحث الثاني

التأويل والمجاز في منطق (البحث عن مراد المتكلِّم)

وفيـه:

- أولًا: التأويل، وإشكالاته المنهجية.
- ثانيًا: المجاز، وحقيقته اللغوية.

المبحث الثاني

التأويل والمجاز في منطق «البحث عن مراد المتكلم»

تهدف واقعية ابن تيميَّة اللُّغوية إلى البحث عن «مراد المتكلِّم» ـ كما تقرر سابقًا ـ فالدلالة القصدية الإرادية، هي الضابطة للعلاقة بين اللفظ ومعناه، والمعنى يتمحور حول مراد المتكلِّم ومقصده، في إطار تلك الواقعية اللُّغوية، ناقش ابن تيميَّة مفهومي التأويل والمجاز، وعلى أسسها تبلور موقفه منهما، وفي حدود تلك الواقعية سنعرض لهذين الموقفين، بقدر ما يحققان تلك الواقعية المرتبطة بإرادة المتكلِّم ومقصده.

أَوَّلًا: التَّأْوِيْلُ وَإِشْكَالَاتُهُ المَنْهَجِيَّةُ

أشرت فيما سبق إلى الطبيعة المنتجة للنَّص اللغوي، ويدخل فيها النص الديني الشرعي، فالنص منفتح دلاليًّا، إذ يحتمل أكثر من دلالة، إما على مستوى المفردات، وإما على مستوى التركيب، وعملية الاجتهاد في فقه النص وفهمه هي التي تُغْلِقُ نَسَقَهُ، وتلك عملية شرعية، ما دامت تدور حول «البحث عن مراد المتكلِّم».

لكن القراءة الاجتهادية الشرعية، التي تحاول إغلاق النسق المفتوح للنص، توصلت عَبْرَ آليَّاتها وضوابطها، إلى أن هناك نصوصًا قد أغلقت أنساقها، فأصبحت نصوصًا قطعية ضرورية، ظهر يقينًا مراد المتكلِّم بها ومقصده، ونصوصًا أخرى ما زالت في دائرة الظن، قابلة للقراءة الاجتهادية لإغلاق أنساقها.

مفهوم التأويل:

يطلق على تلك القراءة الاجتهادية الشرعية مفهوم «التأويل»، لكن هذه المصطلح يحتاج إلى تحرير، للنزاع الحاصل، والاضطراب الظاهر، بين النُّظَّار والفرق، في تفسير مفردة «التأويل»، الواردة في آية آل عمران، وفي إمكانية العلم بتأويل المتشابه، في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران: ٧].

فإن بعض نظار المتكلِّمين، أضفوا شرعية على قراءتهم التأويلية للنص القرآني، ففسروا مفردة «التأويل» في الآية باصطلاحهم المتأخر، وألبسوا طريقتهم التأويلية لباس العلماء الراسخين، وطائفة أخرى فسرت مفردة «التأويل»، بأنه بيان المعنى وتفسيره، ولكنها خَصَّت ذلك التأويل بالله تعالى، فقالوا: لا يعلم معانيها إلا الله(١).

فـ«التَّأويل» صار بِتَعدُّدِ الاصطلاحات مستعملًا في ثلاثة معان(٢):

الأول: في عُرف واصطلاح المتأخرين من المتكلِّمين، في الفقه وأصوله، وهو: «صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به».

الثاني: في عُرف المتقدمين من مفسري القرآن، ويعني عندهم تفسير الكلام وبيان معناه، وكثيرًا ما يردد ابن جرير شيخ المفسرين في تفسيره عبارة: «واختلف علماء التأويل»، ويريد به التفسير، فالتأويل في هذا الاصطلاح هو تفسير الكلام وبيان معناه، سواءٌ وافق ظاهر النص أم خالفه.

الثالث: في عُرف التنزيل، فمعناه في القرآن: الحقيقة التي يَؤُول إليها الخطاب، وهي نفس الحقائق التي أخبر الله عنها، فإن كان الخطاب طلبًا، كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرًا، كان تأويله نفس الشيء المخبر به، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣].

وفرق بين المعنى الثاني والثالث، فإن التفسير من باب الصورة الذهنية، وتحققه في الواقع من باب الوجود العيني الخارجي، ولا تلازم بين تفسير الشيء ومعرفة معناه، وبين إدراك حقيقته في الواقع، وأظهر مثال على ذلك صفات الإلٰه الغيبية، فإن تفسيرها ومعرفة معناها واقع، وذلك عن طريق القدر

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٨٨، ٢٨٦، والدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٢) انظر: التدمرية، ابن تيميَّة، ص٩١ ـ ٩٣، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٨٨ ـ ٢٨٩، ١٧/ ٣٥٨ ـ ٣٧٠ ـ الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٣٨١ ـ ٣٨٢، بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٢٦٢ ـ ٢٩٦، ٣٠٥ ـ ٣٢٢.

المشترك بينها وبين غيرها، ولكن لا يمكن إدراك حقيقتها وتأويلها بالفعل[1].

ولذلك يقول ابن تيميَّة في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩]: «إن ما وعدوا به في القرآن لما يأتهم بعد، وسوف يأتيهم، فالتفسير: هو الإحاطة بعلمه، والتأويل: هو نفس ما وعدوا به إذا أتاهم، فهم كذبوا بالقرآن الذي لم يحيطوا بعلمه، ولما يأتهم تأويله، وقد يحيط الناس بعلمه، ولما يأتهم تأويله، فالرسول ﷺ يحيط بعلم ما أنزل الله عليه، وإن كان تأويله لم يأتِ بعد...»[2].

فالإحاطة بعلمه تأويل للصورة العلمية الذهنية، «أما (إتيان تأويله) فهو تأويل عياني ـ أي: هو تحقق الصورة الذهنية السابقة في الوجود الخارجي... ـ فالتأويل الأول متبوع، والتأويل الثاني تابع، وبينهما نوع وصل، وللثاني منهما مزية الظاهرة، مقارنةً بالأولى»[3].

لكن ما المراد بـ«التأويل» في آية آل عمران ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾؟

للسلف في تلك الآية وجهان:

الأول: الوقف على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وذهب إليه جمهور السلف والخلف.

الثاني: الوصل ﴿إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، روى ذلك عن مجاهد وطائفة.

فالمُفوِّضَة التي تنتسب إلى السلف ترى الوقف، مُفَسِّرَةً التأويل في الآية بتفسير المعنى، ونتيجة قولها تفويض المعاني إلى الله؛ لأنه بزعمهم لا يعلمها إلا الله، والمتكلِّمة ترى الوصل، مُفسِّرةً التأويل في الآية بمصطلحهم الحادث الأصولي، ويرون التأويل مُوكَّلًا بالعلماء، مع إقرارهم بأن الرسول لم يبيِّن هذا التأويل ليجتهد الناس في معرفة الحق[4].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٨٣، ٢٨٩، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٢٩١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٧/ ٣٧٠، وانظر: المصدر نفسه ١٣/ ٢٨٣.

(٣) المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، عباس أمير، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ٢٠٠٨م، ص١٠٤.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٧/ ٣٦١، التدمرية، ابن تيميَّة، ص٦٠.

والتحقيق أن معنى «التأويل» في الآية على قراءة الوقف، هو الحقيقة التي يؤول إليها الخطاب، وهي حقيقة ما أخبر الله عنه من عالَم الغيب والملكوت، فهذا لا يعلمه على حقيقته إلا الله، وإن كان البشر يعلمون معناه، وعلى قراءة الوصل والعطف، يكون معنى «التأويل» تفسير ما أخبر الله عنه، ومعرفة معناه، سواءٌ أكان من عالم الغيب أم عالم الشهادة، وهذا يعلمه الله والعلماء الراسخون، وأما التأويل في عرف المتكلمون، فلم يذكره أحد من السلف في تفسير الآية، وإنما ذكره بعض المتأخرين[1].

لقد أراد ابن تيميَّة من خلال تحرير مفهوم «التأويل»، الكشف عن بطلان منهجين في قراءة النص القرآني اشتهرا في عصره، **وهما:**

الأول: المنهج التجهيلي، كما يسميه، القائم على تفويض معاني بعض النصوص إلى علم الله، وتجهيل الرسول ﷺ وسلف الأمة، محاولًا إضفاء الشرعية على منهجه بآية آل عمران.

الثاني: المنهج التحريفي، كما يسميه، الذي يمارس تحريف معاني بعض النصوص الثابتة شرعًا، واستبدال معان أجنبية عن عرف الشريعة بها، ساعيًا في الوقت نفسه إلى شرعنة قراءته بآية آل عمران.

التأويل المقبول:

ضابط قبول أي تأويل «البحث عن مراد المتكلِّم»، فالتأويل المقبول: هو ما دلَّ على مراد المتكلِّم، حتى ولو كان بصرف الظاهر، فإن **التأويل في اصطلاح المتأخرين لا يُذَمُّ لذاته، بل قد يكون سائغًا، بشرط «البحث عن مراد المتكلِّم»، وإنما الذَّم يلحق بالتأويل المتعسف،المناقض لمراد المتكلِّم ومقصده، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «إنا لا نَذُمُّ كل ما يُسمَّى تأويلًا مما فيه كفاية، وإنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسُّنَّة، والقول في القرآن بالرأي»[2].**

(١) انظر: التدمرية، ص٦٠ ـ ٦٢، تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٢٦٩.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٢٠ ـ ٢١.

وفي عبارة أوضح، يُبيِّن ذلك المعنى، قائلًا: «لا خلاف بين المسلمين، بل بين العقلاء، أن التأويل حيث ساغ سواء كان في كلام الله، أو كلام رسوله ﷺ، أو كلام غير الله ورسوله، إنما فائدته الاستدلال على مراد المتكلِّم ومقصوده، ليس التأويل السائغ أن ينشئ الإنسان معاني لذلك اللفظ أو يحمله على معانٍ سائغة لم يقصدها المتكلِّم، بل هذا من أبطل الباطل، وأعظمه امتناعًا وقبحًا، باتفاق العقلاء...»[١].

فعملية التأويل بصورة عامة، سواءٌ تعلقت بالنص الديني، أو النص الأدبي، إذا خلت من محورها، وهو البحث عن «مراد المتكلِّم»، أفقدت النص تماسكه، وأوجبت اضطرابه وارتباكه، وهذا ما وقعت فيه قراءة المتكلِّمين التأويلية لنصوص الصفات، حيث جعلوا الحاكم على تلك النصوص مرادهم ومقصدهم، وصيَّروا «مراد المتكلِّم» ومقصده تابعًا لهم، فحدث بذلك انقلاب منهجي في القراءة تَحوَّلَت بسببه، من قراءة تأويلية إلى قراءة تحريفيِّة، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة عن أقوال ونصوص الأنبياء: «... البحث عنها، إنما هو عما أرادته الأنبياء، فمن كان مقصوده معرفة مرادهم من الوجه الذي يعرف مرادهم، فقد سلك طريق الهدى، ومن قصد أن يجعل ما قالوه تبعًا له، فإن وافقه قبله وإلا رَدَّه، وتَكلَّفَ له من التحريف ما يُسمِّيه تأويلًا، مع أنه يعلم بالضرورة أن كثيرًا من ذلك أو أكثره، لم ترده الأنبياء، فهو مُحرِّف للكلم عن مواضعه لا طالب لمعرفة التأويل، الذي يعرفه الراسخون في العلم»[٢].

وفي موضع آخر ينقد قراءة المتكلِّمين التأويلية مبيِّنًا محورها المنهجي، إذ يقول عنهم: «هم في أكثر ما يتأوَّلُونَه قد يعلم عقلاؤهم علمًا يقينًا، أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيرًا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حَمْلَ اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلمٍ

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٦/ ٢٨٧ - ٢٨٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ١٩١.

بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به، وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه، بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده، وعلى الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأوَّل كلامه. . . »[(١)].

بتلك المنهجية التأويلية لم يصبح النص الشرعي ـ عند المتكلِّمين ـ مؤسِّسًا للمعرفة والاعتقاد، وإلَّا فإن البحث عن مراد المتكلم دافِعٌ وموجِّهٌ لتلك القراءة، وإنما يستخدمون مع النص الشرعي استراتيجية دفع المعارض، ولذلك يعتمدون في تحقيق تلك الاستراتيجية على مُجرَّد الوضع اللغوي المعجمي، بعيدًا عن «السِّياق اللفظي» و«المقامي» للنص، وعن عرف المتكلم وعادته[(٢)].

بهذه الرؤية الواضحة، يناقش ابن تيميَّة جملة من التأويلات الكلامية، عند الرازي[(٣)]، ولا ريب أن حقيقة تلك التأويلات، البعيدة عن مراد الشارع، تبديل للشرع، فهي من الشرع المُبَدَّل، لا من الشرع المُنَزَّل، أو الشرع المُؤَوَّل[(٤)].

وإذا كان «مراد المتكلِّم» ضابطًا عامًّا للتأويل الاصطلاحي، فهل يمكن تفصيل ذلك الضابط العام المُسَوِّغ لقبول التأويل الاصطلاحي؟

تفصيل ضابط «التأويل المقبول»:

الأصل في فهمنا للنص أن يبقى على ظاهره، وهو المعنى الراجح، ولا يمكن حَمْلُهُ على المعنى المرجوح، الذي هو خلاف الظاهر إلا بِمسوِّغَات، هذا بعينه ما ألمح إليه تعريف المتأخرين للتأويل الاصطلاحي، مقتصرين فيه

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/١٢، وانظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص٣٣ ـ ٣٤، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٦/٢٨٨.

(٣) انظر: المصدر السابق ٦/٣٠٦ ـ ٣٤٨.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/٢٦٥.

على مُسَوِّغٍ واحدٍ، وهو دليل صرف الظاهر الراجح، فإن التأويل في اصطلاح المتأخرين ـ كما ذكر سابقًا ـ صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، لدليل يقترن به.

لكنَّ أَجَلَّ الضوابط وأعمها ـ كما قررته مرارًا ـ البحث عن مراد المتكلِّم، فصَّله ابن تيميَّة في أربعة ضوابط صارمة، يشترط وجودها في صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته، إلى معنى باطن مجازي، **وهي**(١):

الأول: أن يكون اللفظ مُستعمَلًا ـ لُغَةً ـ في المعنى المجازي الذي صرف إليه معنى النص، فلا بد أن يكون هناك علاقة لُغويِّة بين اللفظ والمعنى، تشمل الدلالة السِّياقية، وعرف المتكلِّم وعادته.

الثاني: أن يكون مع المُؤوِّل دليل، يوجب صرف اللفظ عن حقيقته وظاهره إلى مجازه وباطنه، فاللفظ حتى ولو كان مُستعمَلًا لغةً في الحقيقة والمجاز، لا يصح حمله على المجاز، إلا بدليل.

الثالث: أن يَسْلَمَ ذلك الدليل الصارف عن المعارض، فقد يعارضه دليل أقوى منه، في إثبات إرادة المتكلم الحقيقة والظاهر.

الرابع: أن النص الشرعي إذا أراد المتكلم به ـ وهو الشارع ـ خِلافَ ظاهره، وضد حقيقته، فإنه لا بد أن يُبيِّنَ للأمة أنه لم يرد به حقيقته، بل أراد به مجازه، وهذا من واجب التبليغ.

بتلك الضوابط الصارمة، نقض ابن تيميَّة أساس التأويلات الباطلة، سواءٌ أكانت تأويلات للمتكلِّمين أم للفلاسفة والباطنية، وقد طبق تلك الضوابط على تأويل صفة اليد، بمعنى القدرة أو النعمة، وجعلها نْمُوذَجًا يُحْتَذَى به في نقض تأويلات المتكلِّمين(٢).

ويمكن اختصار تلك الضوابط في ضابطين:

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٦/ ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(٢) انظر: المصدر السابق ٦/ ٣٦٢ ـ ٣٧٢.

الأول: يتعلق بدلالة اللفظ، وضرورة استعمال اللفظ لُغةً، في المعنى الآخر المرجوح.

الثاني: يتعلق بالدليل الصارف في تحققه عند المُؤوِّل، وسلامته من المعارضة.

فهذان الضابطان تفتقر إليهما عملية التأويل الاصطلاحي، وهما من أهم وظائف المُؤَوِّل، التي يجب عليه أن يحققهما في ممارسته التأويل، وإليهما يشير ابن تيميَّة قائلًا: «المتأوِّل عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادَّعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر»[1].

فالمُؤَوِّل المُنْضَبِط يقوم ـ قبل ممارسته التأويل ـ بإثبات احتمالية دلالة اللفظ على المعنى الباطني المجازي، احتمالًا لغويًّا واستعماليًّا، على مقتضى عرف المتكلِّم وعادته، ثم يقوم بإثبات الصارف عن ظاهر اللفظ، سواءٌ أكان دليلًا متصلًا، كما في تأويل قوله تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: ١]، بأن المراد المستقبل لا الماضي، بدليل قوله: ﴿فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾، أم كان دليلًا منفصلًا، كما في تأويل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾﴾ [النحل: ٩٨]، بأن المراد: إذا أردت أن تقرأ، بدليل فعل النبي ﷺ[2].

فبهذين الضابطين والشرطين، يكون التأويل الاصطلاحي مستساغًا مقبولًا، بل سيكون داخلًا في مسمى التفسير؛ لأنهما يتفقان على هدف واحد، وهو البحث عن مراد المتكلم، وبدونهما ينقلب التأويل إلى تحريف.

وإلى هذين الضابطين، أشار «الشاطبي» في تسويغه الشرعي لقبول المعنى الباطن للنص، حيث اشترط لقبوله شرطين:

أحدهما: أن يَصحَّ على مقتضى الظاهر، المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية.

---

(١) المصدر نفسه ١٣/٢٨٨.

(٢) انظر: تقريب التدمرية، ابن عثيمين، ابن الجوزي، الدمام، ط. الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، ص٧٧ ـ ٧٨.

الثاني: أن يكون له شاهد نَصًّا أو ظاهرًا في محل آخر، يشهد لصحته من غير معارض[1].

إشكالان منهجيان مصاغان في سؤالين:

السؤال الأول: هل كل نص يجب تأويله؟

إن كان التأويل من باب تفسير المعنى وبيان المراد، فإنه يجب تأويل كل نص؛ لأن المقصود الأسمى من الكلام مكتوبًا أو منطوقًا، المعاني لا الألفاظ، فتفسير المعنى وبيان «مراد المتكلِّم» من النص واجب، حتى ولو احتجنا إلى التأويل الاصطلاحي الخاص، الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فربما يجب هذا النوع من التأويل، إذا كان في إطار بيان المعنى ومراد المتكلِّم، والشارع الحكيم لا بُدّ أن يبين مراده بذلك اللفظ الظاهر بخطاب آخر، فإنه «لا يجوز عليه أن يتكلَّم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد بالحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه...»[2].

فإن بعض النصوص لا يراد بها ظاهرها، لكن لا بد للشارع أن يُبيِّن مراده وينفي ظاهرها بخطاب آخر، وهذا لا ينازع فيه عامة العلماء، «فإنه بالجمع بين النصوص من الآيات، والأخبار يكون البيان من الله ورسوله حاصلًا، وتقوم الحجة على الناس بالرسالة، إذ على الناس أن يؤمنوا بالكتاب كله، ولا يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض، وللإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا رسالة معروفة في الرد على من تَمَسَّكَ ببعض الظواهر، دون ما يُفسِّره من الآيات والأخبار...»[3].

وإن كان التأويل من باب تحقيق النص في الواقع العيني، وهو التأويل في عُرف التنزيل، فإنه يجب تأويل كل نص تكليفي، بمعنى تحديد مناط

---

(١) الموافقات، الشاطبي ٤/ ٢٣٢.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٢٢ ـ ٢٣، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٦/ ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/ ٤٥٧.

الحكم، ودخول المعين في الحدود والأسماء المذكورة في الكتاب والسُّنَّة، فإن منها ما هو ظاهر، ومنها ما هو خفي «يحتاج إلى اجتهاد، وهذا هو التأويل في لفظ الشارع، الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه، فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية، بما فيها من الأسماء، أو حفظ كلام الفقهاء، أو النحاة، أو الأطباء وغيرهم، ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعين الموجود هو المراد، أو مراد بهذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فَيُنزِّل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء، وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فَيُنزِّل عليه كلام الأطباء، إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء، إنما هو مطلق بذكر الأشياء بصفاتها وعلاماتها، فلا بد أن يعرف أن هذا المعين هو ذاك»[1].

وبهذا التفصيل يمكن قبول العبارة المشهورة، «كل نص يحوي داخله بذرة تأويله»، أما إذا قَصَرْنَا معنى «التأويل» على مراد المتأخرين، فإن تلك الكُلِّيَّة الواردة في السؤال والعبارة، لا حقيقة لها، فإن الكثرة الساحقة من النصوص القرآنية، لا تحتاج إلى ذلك التأويل، لوضوح معناها، وجلاء مراد المتكلِّم بها.

السؤال الثاني: هل يجب تأويل النص، إذا تعارض ظاهره مع قَبْلِيَّات القارئ القطعية؟ مثل أن يتعارض مع ما عُلِمَ بضرورة الحِسِّ والبديهة.

يمكن أن يقع مثل هذا التعارض، لكن يجب التنويه على أن التعارض في هذه المسألة واقع، بين فهم القارئ للنص من خلال ظاهره، وبين الضرورة الحسية أو العقلية، وليس التعارض ـ هنا ـ حاصلًا بين النص في نفسه والضرورة الحسية أو العقلية؛ لأنه لا يمكن أن يتعارض النقل الصحيح مع العقل الصريح، لاستحالة تعارض الحقائق، وسيأتي مزيد بيان لها ـ إن شاء الله ـ في الباب الثالث.

فإذا وقع التعارض بين فهم القارئ للنص وبين قبلياته القطعية، وجب

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٩٥.

تأويل النص بصرف ظاهره، ونظير ذلك من يخص عموم النص ـ عند من يسميه ذلك تخصيصًا ـ بالضرورات الحسية والعقلية، كما في قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، فظاهر النص في فهمنا إذا عارض قبلياتنا القطعية حسية كانت أم عقلية، وجب صرفه عن ظاهره؛ لأن فهمنا للنص يتوقف على قبلياتنا، فإن القارئ لا يمكنه أن يتعامل مع النص إلا بقبلياته، فإذا تعارضا فإما أن نلغي قبلياتنا، وبذلك تنهار معارفنا، وقراءاتنا للنصوص، وإما أن نعيد النظر في فهمنا للنص.

وحول هذا المعنى، يُؤكِّد ابن تيميَّة الفرق بين معارضة الضرورات الحسية والعقلية لظواهر النصوص، وبين معارضة النظريات العقلية لها، وذلك رَدًّا على «الرازي»، الذي ساوى بينهما، وأوجب تأويل النصوص، إذا عارضت الضرورات والنظريات العقلية.

ففي هذا السِّياق يُسلِّم ابن تيميَّة بإيجاب تأويل النص، عند مخالفة ظاهره للضرورات الحسية والعقلية[1]، معلِّلًا ذلك بضرورة إبقاء القبليات الضرورية في فهم النص، إذ يقول: «ما يعلم بالحس والبديهية يكون علمه حاصلًا عند المستمعين، وبيانه مقارنًا لخطاب المتكلِّم، أو سابقًا عليه، أو لاحقًا له قريبًا، ومعلوم أن الخطاب لا يكون، إلا لمن معه من العلم ما يدله على معنى الخطاب، بحيث يكون عالِمًا بالمتكلِّم ولغته وغير ذلك، **وإذا كان كذلك، كان وجود العلوم الضرورية والحسية عند المخاطبين، مما لا بد منه في صحة كونهم مخاطبين**، فيكون ذلك من أسباب معرفتهم بمعنى الخطاب، ويكون الخطاب على هذا الوجه هدى وبيانًا وشفاءً، ولا يكون إضلالًا ولا تلبيسًا»[2].

لكن يجب الحذر من الوقوع في وَهْم النظريات العقلية، فإن كثيرًا من النظار، ألبسوا دلائلهم العقلية النظرية ثوب الضرورة والقطعية، وعارضوا بها

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٦/ ٢٨٥.

(٢) المصدر نفسه ٦/٢٨٦.

ظواهر النصوص، وما هي - في التحقيق - إلا أدلة عقلية نظرية، وغالبها لا يرقى إلى هذه الدرجة، بل ساقط في أوحال الباطل؛ كدليل الحدوث، المتنافي مع طبيعة الضرورات، والبدهيات البسيطة، لاشتماله على مقدمات طويلة وتراكيب محدثة، وتعقيدات مركبة.

التأويل بين ظاهر النص وباطنه:

ظاهر النص هو الأصل في علاقة المُتَلَقِّي بالخطاب، وفي تعاطي القارئ مع النصوص، وتلك طريقة لا يكاد ينازع فيها عالِم معتبر، حتى أن التأويل في اصطلاح المتكلِّمين يومئ إليها، فإنه جعل المعنى الظاهر أو الراجح أصلًا، وجعل فرعه المعنى الباطن أو المرجوح أو المجازي.

وفي تقرير تلك الطريقة يقول «ابن القيم»: «إذا ظهر قصد المتكلِّم، أو لم يظهر قصدٌ يخالف كلامه، وجب حمل كلامه على ظاهره... وهذا حق لا ينازع فيه عالم، والنزاع إنما هو في غيره، إذا عرف هذا؛ فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله، وحمل كلام المكلَّف على ظاهره، الذي هو ظاهره، وهو الذي يُقصَدُ من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك، ومُدَّعي غير ذلك على المتكلِّم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه»[1].

وبما أن الأصل في قراءة النص هو الظاهر، فقد حَكَمَ ابن تيميَّة حُكْمًا جازمًا ببطلان أي تأويل يناقض المعنى الظاهر، مثل تأويلات الباطنية، فإن «من ادَّعى علمًا باطنًا أو علمًا بباطن، وذلك يخالف العلم الظاهر كان مخطئًا، إما ملحدًا زنديقًا، وإما جاهلًا ضالًا»[2].

ولو جعل الأصل باطن النص، لانهارت المعارف بانهيار وظيفة اللُّغة التواصلية، أشار إلى تلك المفسدة ابن تيميَّة، قائلًا: «فمن سلك هذه السبيل [وهو منهج الباطنية] لم يُبقِ لمن عَلِمَ أمره ثقة بما يخبر به، وما يأمر به،

---

(١) إعلام الموقعين، ابن القيم ٤/٥١٩.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/٢٣٦.

وحينئذٍ فينتقض عليه جميع ما خاطب به الناس، فإنه ما من خطاب يخاطبهم به، إلا ويجوزون عليه أن يكون أراد به غير ما أظهره لهم، فلا يثقون بأخباره وأوامره، فَيَختلُّ عليه الأمر كله...»[1].

فلا إشكال في أن الأصل ظاهر النص، وإنما الإشكال في تحديد هذا الظاهر، وهنا يقع النِّزَاع بين ابن تيميَّة ومخالفيه، فابن تيميَّة ـ كما سبقت الإشارة إليه في بيان دلالة السِّياق ـ يرى أن المعنى الظاهر والراجح للنص، هو المعنى السِّياقي، لا المعنى الوضعي المعجمي، فظهور النص له مستويات، فهناك ظهور لمُجرَّد الوضع اللُّغوي المفرد والدلالة المعجمية، وهناك ظهور من جهة الحقيقة اللغوية، والحقيقة العرفية، والحقيقة الشرعية، وهناك ظهور من جهة المجاز المقترن بقرائنه، وظهور اللفظ في حالة الإفراد، ليس كظهوره في حالة التركيب، تلك أنواع ومستويات ظهور النص التي نصَّ عليها ابن تيميَّة[2].

وبهذا الظهور التركيبي السِّياقي، يستغني ابن تيميَّة عن التأويل الاصطلاحي، في تفسير كثير من النصوص، فبينما يرى بعض نظار المتكلِّمين أن ظواهر نصوص الصفات كفر وبطلان، يجب تأويلها، يرى ابن تيميَّة أن ظواهرها حق لا تمثيل فيها بالمخلوقين، ضاربًا على ذلك بأمثلة؛ كحديث: «**عبدي مرضت فلم تعدني...**»[3]، وما روى: «**الحجر الأسود يمين الله في الأرض**»[4]، وحديث: «**إني لأجد نَفَس الرحمٰن من قِبَل اليمين**»[5]، وغيرهما من الآثار والأحاديث.

فتلك الأحاديث لا تحتاج إلى تأويل؛ لأن قرائن السِّياق بيَّنت المراد بالظاهر، فليس الظاهر ـ كما يعتقده المتكلِّمون ـ من الحديث الأول

---

(١) المصدر السابق ١٣/ ٢٥٠.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/ ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

(٣) أخرجه مسلم من صحيحه، برقم (٢٥٦٩)، وأحمد في المسند، ٢/ ٤٠٤.

(٤) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه ٤/ ٢٢١، برقم «٢٧٣٧»، والحاكم في المستدرك، ١/ ٤٥٧، وهو ضعيف، قال عنه ابن الجوزي في «العلل المتناهيه» ٢/ ٨٥: هذا حديث لا يصح، وأخرجه موقوفًا على ابن عباس، عبد الرزاق الصنعاني في مصنفه ٥/ ٣٩ برقم (٨٩١٩).

(٥) أخرجه أحمد في المسند، ٢/ ٥٤١.

أن الله ـ تعالى ـ مرض وجاع، بل مراده أن العبد هو الذي مرض وجاع، بدلالة آخر الحديث: «**أما علمت أن عبدي فلانًا مرض... وجاع**»[1]، كما أنه ليس الحجر الأسود صفة الله، فليس هذا ظاهره، بل هو صريح في أنه ليس صفة الله، لتقييده بالأرض، ولقوله في آخره: «**فمن صافحه فكأنما صافح الله**»، والمشبه ليس هو المشبه به[2]، كذا الشأن في الحديث الثالث، فإن فيه ما يبين ظاهره ومراد الرسول ﷺ به، إذ ظاهره ومعناه إني أجد تفريج الله؛ فالنَّفَس من التنفيس، فليس ظاهر صفة الله، يبين ذلك قوله: «**من قبل اليمين**»، إذ ليس لليمين اختصاص بصفات الله[3].

فالظاهر ـ عند ابن تيميَّة ـ هو ما يُعيِّنُه السِّياق ويُرجِّحُه، وليس هو المعنى المعجمي الشائع المتبادر عند إطلاق اللفظ مُجَرَّدًا، فإن مثل تلك النصوص وغيرهما من العبارات المجازية، قد ظهر منها مراد المتكلِّم، وهي محمولة ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ: «على هذا الظاهر في استعمال هذا المتكلِّم، لا على الظاهر في الموضع الأول [الدلالة المعجمية]، وكل من سمع هذا القول علم المراد به... وهذا يوجب أن يكون نَصًّا، لا محتملًا، وليس حَمْلُ اللفظ على هذا المعنى من التأويل، الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح، إلى الاحتمال المرجوح في شيء، وهذا أحد مَثَارَات غلط الغالطين في هذا الباب، حيث يُتَوَهَّم أن المعنى المفهوم من هذا اللفظ مخالف للظاهر، وأن اللفظ متأوَّل»[4].

ومن صور مَثَارَات الغلط في هذا، إلزام بعض الباحثين ابن تيميَّة بالتأويل الاصطلاحي، بناء على إثباته الصفات، وفي ذلك يقول ـ ناقدًا ـ ابن تيميَّة: «إن ابن تيميَّة أثبت الصفات أي أثبت كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله، لكن ما معنى هذا الإثبات عنده؟ هل يفهم من هذه الصفات، ما نفهمه

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٦/ ٩٧ ـ ١٠٠.
(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٦/ ١٣٨ ـ ١٥٥، والدرء، ابن تيميَّة ٣/ ٣٨٤.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٣٩٨، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٦/ ١٥٦ ـ ١٧١.
(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣٣/ ١٨٤.

نحن من هذه الصفات إذا أطلقت علينا، فيكون ابن تيميَّة مُجَسِّمًا، ويكون مذهبه ساقطًا عن درجة الاعتبار؟... أم أنه يثبت جميع ذلك من غير تكييف ولا تمثيل؛ فابن تيميَّة مُؤوِّل لا محالة؛ لأن الله إذا أخبر عن نفسه: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠]، فإن أراد ابن تيميَّة من الآية الجارحة، فقد أراد الحقيقة وصار مُجَسِّمًا، وإن قال: إن الجارحة كما نفهمها ليست مقصودة هنا في هذه الآية، بل المقصود هنا يد أخرى لا تشبه يدنا فهو مُؤَوِّل»[1].

وغلط ذلك الباحث يكمن في إلزام ابن تيميَّة، بما يراه ذلك الباحث ظاهرًا من النص، لكن هذا غير لازم، فلإن كان ظاهر نص ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾، اليد الجارحة عند ذلك الباحث، اعتمادًا على الدلالة العرفية أو اللغوية، فإن ظاهر النص عند ابن تيميَّة يد حقيقة تليق بالله سبحانه، اعتمادًا على الدلالة السِّياقية التي دلت على إضافة تلك اليد لله لا للمخلوق، عندئذٍ لا يلزم ابن تيميَّة تأويل ذلك الظاهر، كما أراد أن يبينه لنا الباحث الناقد.

ويُحلِّلُ ـ في هذا السِّياق ـ الإجابة عن السؤال التالي: هل ظاهر نصوص الصفات مراد أوليس بمراد؟ إذ يُفصِّل الإجابة ـ كعادته ـ قائلًا: «فإنه يقال: لفظ الظاهر، فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يُسَمُّون هذا ظاهرًا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلًا، والله ﷻ أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه، لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال...»[2].

فإن كان ظاهر النصوص تمثيل صفات الله بصفات المخلوقين ـ وهذا قطعًا ليس هو الظاهر ـ فالعبارة غالطة في كون هذا ظاهر النصوص، صائبة في

---

(١) ابن تيميَّة وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره، محمد حربي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، ص١٥٥.

(٢) التدمرية، ابن تيميَّة، ص٦٩.

كونها غير مرادة، وإن كان ظاهر النصوص على ما يليق به سبحانه ـ وهذا هو المعنى الذي يجب المصير إليه ـ فالعبارة صائبة في كون هذا ظاهر النصوص، غالطة في كونها غير مراد(١).

فالنزاع حاصل في تحديد الظاهر من النص، ولا ريب أن ظهور النص وكذلك باطنه من الأمور النسبيِّة، لأسبابٍ أشار إليها ابن تيميَّة، قائلًا: «الظهور والبطون من الأمور النسبية، فقد يظهر لشخص أو طائفة ما لا يظهر لغيرهم، تارة لأسباب تقترن بالكلام أو المتكلِّم، وتارة لأسباب تكون عند المستمع، وتارة لأسباب أخر»(٢).

والحوار العلمي الذي يهدف إلى البيان من أنجع الأسباب في رفع تلك النسبية، ولذلك يقول ابن تيميَّة في مناقشة من اعتقد أن ظواهر نصوص الصفات التمثيل: «إن الظهور والبطون قد يختلف باختلاف أحوال الناس(٣)، وهو من الأمور النسبية، وكان أحسن من هذا أن يُبيَّن لمن اعتقد أن هذا هو الظاهر، أن هذا ليس هو الظاهر، حتى يكون قد أعطى كلام الله وكلام رسوله حقه لفظًا ومعنى»(٤).

والغلط في تحديد الظاهر واردٌ، حتى في الصدر الأول من الإسلام، ويضرب ابن تيميَّة على ذلك، بغلط عدي بن حاتم ﷺ في فهم ظاهر قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وبيان الرسول ﷺ له ذلك الغلط(٥).

التأويل الباطني:

حرَّرَ ابن تيميَّة معنى ووصف (الباطنية) المشهور، ورأى أنه يشمل قسمين(٦):

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٥/١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٥/٤٥٤.

(٣) وكثيرًا ما تكون نسبية ظهور النص، راجعه إلى اختلاف القبليات، والأنظمة المعرفية، انظر: منطق فهم النص، يحيى محمد، ص١٣٠ ـ ١٣٦.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٥/١٠٨.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٩١٦) و(٣٤٠٩)، ومسلم في صحيحه برقم (١٠٩١).

(٦) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/١٦٧ ـ ١٧٠.

* **القسم الأول**: المنهج الذي يعتقد بأن للشريعة باطنًا يخالف ظاهرها، وأتباع هذا المنهج نوعان:

الأول: من يعتقد أن للخطاب العملي المُبيِّن للأعمال ـ كالصلاة والصوم والحج وغيرها ـ باطنًا يخالف ظاهره، زاعمين أنه لا يعلم بواطنه إلا هم، ومنهم من يرفع التكليف بهذا الخطاب العملي عن الخاصة، ومنهم من لا يرفعها عن الخاصة، وهؤلاء هم زنادقة الرافضة من القرامطة، وزنادقة الصوفية من الاتحادية والحلولية.

الثاني: من يعتقد أن للخطاب العلمي المُبيِّن للعلميّات، باطنًا يخالف ظاهره، مع إقرارهم ظواهر الخطاب العملي، وهؤلاء عقلاء الباطنية من المتفلسفة؛ كـ«ابن رشد» و«ابن سينا»، وإن كان الثاني منهما مضطربًا في حكم سقوط التكاليف العملية عن الخاصة، لكنهم في الجملة يرون موافقة ظواهر خطاب الشريعة العملي.

وهذان النوعان يصدران من رؤية معرفية متقاربة، تتمثل في موقفهم من أوامر الأنبياء وأخبارهم، فمنهم من يجعل أخبارهم من باب التخيلات وهم المتفلسفة، أو من جنس المنامات وهم المتصوفة، ومنهم من يجعل كل ما جاءت به الأنبياء علمًا وعملًا من جنس الأسرار والرموز، وهم باطنية القرامطة والإسماعيلية[1].

* **القسم الثاني**: المنهج الصوفي، الذي يهتم بالأمور الباطنة من الأعمال والعلوم، لكنهم مع ذلك يُقرُّون بأن بواطن الأعمال والعلوم، توافق ظاهرها لا تخالفه، وهم متفقون على أن ادِّعاء باطنًا يناقض الظاهر، زندقة ونفاق، وهؤلاء هم المشهورون بالتصوُّف عند الأمة، المتمسكون بالأدلة الشرعية، المؤمنون بالشريعة باطنًا وظاهرًا.

لكن قد يوجد في أتباع مشايخ الصوفية، الذين لهم لسان صدق في الأمة، من يرى الاستغناء بالباطن من الظاهر، أو بادعاء أن للقرآن باطنًا

---

(١) انظر على سبيل المثال: بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٣١٦ ـ ٣٢١.

يخالف ظاهره، وينسبون بعض تلك المقالات البدعية إلى مشايخ الطريقة، وهم بُرَآءُ من ذلك[1].

وبالتمييز بين هذين المنهجين الباطنيين، يبرز نوعان من القراءة والتفسير الباطني لظواهر النصوص، وهما: التأويل الباطني القرمطي الفلسفي، والتفسير الإشاري الصوفي، تجمعهما حقيقة التفسير الباطني الذي يشير إليه ابن تيميَّة، وهو حمل «اللفظ على غير مُسَمَّاه المعروف بمجرَّد شَبَهٍ بينهما، من غير دلالة، بل ولا استعمال لذلك اللفظ في ذلك المعنى الثاني في اللُّغة»[2].

فالفكر الباطني يفرض آلية ذهنية للتعامل مع النص، تقوم على إخراج النص من دلالته الظاهرة، إلى معنى أجنبي لا يدل عليه دليل، ولا رابطة بينه وبين ظاهر النص، بل هو مجرد انتقال من اللفظ إلى المعنى الذي يقرره سلفًا، ومن الظاهر إلى الباطن الذي يؤمن به، بدون جسر من قرينة لُغوية أو حالية.

وبهذا يختلف عن التأويل الاصطلاحي، الذي ينتقل من اللفظ الظاهر إلى المعنى الباطن المرجوح، لكن بوجود قرينة ودليل على ذلك الانتقال، وهذا ما يحاول التزامه المتكلِّمون في تأويلاتهم المشهورة، لكنهم لم يتقيَّدوا بشروط التأويل الاصطلاحي، وقَبْلَ ذلك خالفوا «مراد المتكلِّم» في تأويلاتهم، ومع ذلك فإن تأويل المتكلمين مختلف عن التأويل الباطني، المُتَحرِّر من كل قيد والمُجرَّد من كل قرينة ودليل.

والسير المنهجي للتأويل الباطني معاكس لسير التأويل الاصطلاحي، إذ ينتقل من الباطن إلى الظاهر، ومن المعنى إلى اللفظ؛ لأنه يجعل المعنى الباطني أصلًا، واللفظ تابعًا، فهو يقرر المعنى الباطني أولًا، ثم يلوي أعناق الألفاظ للدلالة عليه، وهذا يكشف لنا طبيعة التأويل الباطني، إذ هو عبارة عن تضمين النص آراء، سواءً أكانت آراء قرمطية، أم فلسفية، أم صوفية، ثم محاولة صرف اللفظ القرآني للدلالة عليها، وقد كَشَفَ لنا تلك الطبيعةَ بعضُ

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/١١٣، ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٣١٥.

من مارس التأويل الباطني وأحياه، وهو الغزالي، إذ يقول: «. . . والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلًا، والألفاظ تبعًا، وأمر الضعيف بالعكس، إذ يطلب الحقائق من الألفاظ»[1].

وليست تلك الطبيعة ـ على التحقيق ـ خاصة بالتأويل الباطني، بل هي لكل تأويل لا يهدف إلى البحث عن مراد المتكلم، سواء أكان تأويلًا باطنيًّا، أم تأويلًا صوفيًّا، أم تأويلًا كلاميًّا، فكل فريق منهم ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «قد أَصَّل لنفسه أصل دين صنعه، إما برأيه وقياسه الذي يُسمِّيه عقليات، وإمَّا بذوقه وهواه الذي يسميه ذوقيات. . . وكثير ممن يكون قد وضع دينه برأيه أو ذوقه، يحتج من القرآن بما يتأوله على غير تأويله، ويجعل ذلك حجة لا عمدة، وعمدته في الباطل على رأيه. . .»[2].

وإذا كان التأويل الباطني يُلغي القرينة والدليل في ممارسة التأويل، فعلى ماذا يقوم إذن؟

أشار ابن تيميَّة في تعريفه السابق لحقيقة التأويل الباطني، إلى مستند التأويل الباطني في الانتقال من الظاهر إلى الباطن، ونصَّ على أنه مُجرَّد المشابهة بين الظاهر والباطن، إذ يقول عن المفسرين الباطنيين: «يحملون اللفظ على غير مسماه المعروف، بمجرد شبه بينهما من غير دلالة، بل ولا استعمال لذلك اللفظ في ذلك المعنى الثاني في اللُّغة»[3].

فالتأويل الباطني يستند على مُجرَّد المُشَابهة في العلاقة بين الظاهر والباطن، لا على علاقة المشابهة، التي تنطلق من معنى وقدر مشترك بين الظاهر والباطن، فهذا النوع من التأويل يجعل ظاهر النص وباطنه نظيرين، يقابل بينهما على أساس المشابهة في العلاقة، فمثلًا «عندما فَسَّرَ الشيعة قوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٢١﴾ يَخْرُجُ مِنْهُمَا

---

(١) مشكاة الأنوار، أبو حامد الغزالي، تحقيق: أبي العلا العفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٦٥.

(٢) النبوات، ابن تيميَّة ١/٤٢١ ـ ٤٢٢، وانظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/٣٥٨.

(٣) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٣١٥.

ﭐللُّؤۡلُؤُ وَٱلۡمَرۡجَانُ ﴿٢٢﴾﴾ [الرحمٰن: ١٩ ـ ٢٢]، بأنَّ المقصود بـ«البحرين» علي وفاطمة وبـ«البرزخ» محمد ﷺ وبـ«اللُّؤلؤ والمرجان» الحسن والحسين، فإنهم لم يفعلوا أكثر من إقامة مماثلة بين بِنْيَتَيْنِ: الأولى هي تلك التي عناصرها: علي وفاطمة ومحمد والحسن والحسين، وعلاقة القرابة بينهم، وهي البِنْيَة «الأصل»، والثانية: هي التي عناصرها البحران و«البرزخ» و«اللُّؤلؤ» و«المرجان» والعلاقة التي تقوم بينهما، وهي بنية «الفرع»... بمعنى: أن العلاقة بين محمد وعلي وفاطمة، تشبه من بعض الوجوه العلاقة بين «البرزخ» و«البحرين»، فكما أن البرزخ يصل ويربط بين البحرين، فكذلك محمد ﷺ يصل ويربط، من حيث علاقة النسب بين علي ابن عمه وفاطمة ابنته، وبالمثل فالعلاقة بين علي وفاطمة والحسن والحسين ابنيهما، تشبه العلاقة بين البحرين واللُّؤلؤ والمرجان، وذلك من حيث إن اللؤلؤ والمرجان يخرجان من البحرين، مثلما يخرج الحسن والحسين من صلب علي وفاطمة»[(١)]

وعلى المستند نفسه يسير التفسير الباطني الإشاري الصوفي، ففي تلك الآيات السابقة، يقول «القُشَيْرِي» مُفسِّرًا تفسيرًا إشاريًّا: «وفي الإشارة: خلق القلوب بحرين، بحر الخوف وبحر الرجاء، ويقال: القبض والبسط، وقيل: الهيبة والأنس، يخرج منهما اللُّؤلؤ والجواهر، وهي الأحوال الصافية واللطائف المتوالية، ويقال: البحران إشارة إلى النَّفس والقلب، فالقلب هو البحر العذب، والنفس هي البحر المالح...»[(٢)].

فليس هناك رابط لغوي ولا عقلي أيضًا، بين ما ذكره الله في الآيات السابقة، وبين المعاني الباطنية الرافضية والصوفية، إلا مجرد المشابهة في العلاقة المتجردة من القرائن اللغوية أو الحالية أو العقلية، ولذلك يقول ابن تيميَّة عن ذلك المثال التأويلي الباطني: «إن تسمية هذين بحرين، وهذا لؤلؤًا، وهذا مرجانًا، وجعل النكاح مرجًا، أمر لا تحتمله لغة العرب بوجهٍ، لا حقيقةً

---

(١) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٢) لطائف الإشارات، القشيري، تحقيق: إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط. الثانية، ١٩٨١م، ٣/ ٥٠٧.

ولا مجازًا، بل كما أنه كذب على الله وعلى القرآن، فهو كذب على اللُّغة»[1].

ومع اتفاق التأويل الباطني والتفسير الإشاري، في تلك الآليَّة التفسيرية والمستند المنهجي، فإن بينهما فوارق منهجية، تجعل الحكم عليهما مختلفًا من حيث القبول والرد.

التأويل الباطني والتفسير الإشاري:

مع اتفاقهما في التَّجرُّد من قرينةِ ودليلِ الانتقال من الظاهر إلى الباطن، والاستناد على مُجرَّد المشابهة، فإنهما يفترقان في أمرين:

الأول: في مناقضة الظاهر، فإن التأويل الباطني، يناقض ظاهر النص، مُصرِّحًا بأن مراد الله يتعلق بالمعنى الباطن لا المعنى الظاهر، وأما التفسير الإشاري، فإنه لا يناقض الظاهر، بل يؤمن بالمعنى الظاهر، ولا يَدَّعي ـ غالبًا ـ أن المعنى الباطن مرادٌ لله[2].

الثاني: أن التأويل الباطني يبتدع معانٍ باطلة في أنفسها، ثم يُركِّب عليها دليلًا، لا علاقة له بتلك المعاني، وأما التفسير الإشاري، فإنه كثيرًا ما يذكر معانٍ صادقة ومقبولة في أنفسها، لكن يُركِّب عليها دليلًا لا يدل عليها.

فالتأويل الباطني أخطأ في الدليل والمدلول، وأما التفسير الإشاري فقد أخطأ في الدليل لا في المدلول[3].

فالتفسير الإشاري أو الرمزي «لا يضحِّي بالطبيعة النَّصِّية للرمز، وإنما هو يتساوق معها التساوق الذي لا يعطل تلك المظاهر النصية، وفي الوقت نفسه لا يتوقف عندها التوقف الذي يجعله عاجزًا عن دَرْكِ بُعْدِهَا الرَّمْزِي. . .»[4]، بينما يَجْتَثُّ التأويل الباطني ظواهر النصوص، من أجل ترسيخ بواطنها،

---

(١) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٧/ ٢٤٧.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١٣/ ٢٤٠ ـ ٢٤٣.

(٤) المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، عباس أمير، ص٢٩٧.

وكلاهما ـ أعني بهما: التأويل الباطني والتفسير الإشاري ـ وقعا في مخالفة مراد إلٰه بالنص.

ولابن تيميَّة تحقيق علمي في حكم التفسير الإشاري، حيث يرى أنه قسمان:

الأول: أن يجعل من باب أنه مراد الله بالآية، وفي ذلك افتراء على الله لا يخفى، ويصبح من جنس التأويل الباطني القرمطي، «فمن قال المراد بقوله: ﴿تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] هي النفس، وبقوله: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ هو القلب... فقد كذب على الله، إما متعمدًا وإما مخطئًا»[(١)].

الثاني: أن يجعل من باب «الاعتبار والقياس، لا من باب دلالة اللفظ، فهذا من نوع القياس، فالذي تسميه الفقهاء قياسًا، هو الذي تسميه الصوفية إشارة»[(٢)]، فهذا النوع من التفسير الإشاري، هو الأكثر في إشارات الصوفية، فهو يُضمِّن الآية معنى باطنيًا صحيحًا، لا يدل عليه الظاهر دلالة مباشرة، إلا من طريق القياس، ومع ذلك لا يَدَّعي أن هذا المعنى هو مراد الله بتلك الآية.

ويُجْمِلُ ابن تيميَّة ذلك التفصيل قائلًا: «إنْ أراد أن مثل هذه الإشارة تكون هي معنى الكلام ومقصوده، فهذا تحريف الكلم عن مواضعه، وإلحاد في آيات الله، من جنس ضلال القرامطة وأمثالهم من الملاحدة، وإن أراد أن الآية مع دلالتها على المعنى الذي يدل عليه لفظها، قد يكون فيها إشارة إلى معنى آخر يناسبه، فهذا هو القياس والاعتبار، فالذي تريده الصوفية بالإشارة، هو الذي يريده الفقهاء بالقياس والاعتبار، وهذا صحيح إذا روعيت شروطه عند أكثر العلماء»[(٣)].

ويستعمل هذا القسم الثاني من التفسير الإشاري، في الترغيب والترهيب، وفضائل الأعمال، وليس هو بحجة في التكاليف والأحكام

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٢٤١.

(٢) المصدر نفسه ١٣/ ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٣) بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٣١٣ ـ ٣١٤.

الشرعية[1]، لكنه نوعان: صحيح، وباطل، نظرًا لانقسام القياس إلى صحيح معتبر، وباطل مردود.

فمن صحيح التفسير الإشاري، ما أراده ابن تيميَّة بقوله: «. . .ولكن منها [أي: إشارات الصوفية] ما يكون معناه صحيحًا، وإن لم يكن هو المراد باللفظ، وهو الأكثر في إشارات الصوفية، وبعض ذلك لا يجعل تفسيرًا، بل يجعل من باب الاعتبار والقياس، وهذه طريقة صحيحة علمية، كما في قوله: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [الواقعة: ٧٩]، وقول النبي ﷺ: **«لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب»**[2]، فإذا كان ورقه لا يمسه إلا المطهرون، فمعانيه لا يهتدي بها إلا القلوب الطاهرة، وإذا كان الملك لا يدخل بيتًا فيه كلب، فالمعاني التي تحبها الملائكة، لا تدخل قلبًا فيه أخلاق الكلاب المذمومة، ولا تنزل الملائكة على هؤلاء»[3].

ومن باطل التفسير الإشاري، ما يذكره بعض المتصوفة من المعاني الباطلة، التي هي من جنس الأقيسة الفاسدة، ذكر طرفًا منها ابن تيميَّة، إذ يقول: «أما باطنية الصوفية فيقولون في قوله تعالى: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ إنه القلب و﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ إنها النفس، ويقول أولئك [يعني: باطنية الشيعة]: هي عائشة، ويفسرون هم والفلاسفة تكلم موسى، بما يفيض عليه من العقل الفعَّال أو غيره، ويجعلون (خلع النعلين) ترك الدنيا والآخرة، ويفسرون (الشجرة) التي كلَّم منها موسى، و(الوادي المقدس) ونحو ذلك، بأحوال تعرض للقلب عند حصول المعارف له، وممن سلك ذلك صاحب «مشكاة الأنوار» [يريد به الغزالي]»[4].

فالتفسير الإشاري إذا كان من باب القياس والاعتبار، لا من باب بيان

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٣٧٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٣٢٢٥)، ومسلم في صحيحه برقم (٢١٠٦).

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٥/ ٥٥١ ـ ٥٥٢، وانظر: المصدر نفسه ١٣/ ٢٤٢.

(٤) المصدر السابق ١٣/ ٢٣٨، وانظر: بغية المرتاد، ابن تيميَّة، ص٢١٦، ويمكن مراجعة: الموافقات، الشاطبي ٤/ ٢٤٢ ـ ٢٤٩.

«مراد المتكلم» أو دلالة اللفظ على المعنى، فإنه منه ما هو مقبول، إذا كان المعنى شرعيًّا أو دلت عليه الشريعة، ومنه ما هو باطل مردود، إذا كان المعنى مصادمًا للشريعة نصوصها وروحها، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «. . . إن كانت (الإشارة الاعتبارية)، من جنس القياس الصحيح، كانت حسنة مقبولة، وإن كانت كالقياس الضعيف كان لها حكمه، وإن كان تحريفًا للكلم عن مواضعه، وتأويلًا للكلام على غير تأويله، كانت من جنس كلام القرامطة والباطنية والجهمية، فَتَدَبَّرَ هذا فإني قد أوضحت هذا في (قاعدة الإشارات)»[1].

ويُلخِّصُ ابن تيميَّة رأيه في التأويل الباطني والتفسير الإشاري، قائلًا: «كل معنى يخالف الكتاب والسُّنَّة فهو باطل، وحجته داحضة، وكل ما وافق الكتاب والسُّنَّة، والمراد بالخطاب غيره، إذا فسر به الخطاب فهو خطأ، وإن ذكر على سبيل الإشارة والاعتبار والقياس، فقد يكون حقًّا وقد يكون باطلًا»[2].

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/٣٧٧. وقد أشار ابن تيميَّة في هذا النص إلى كتاب له سماه «قاعدة الإشارات»، لكني لم أجد ذلك الكتاب في تراثه المطبوع، ولعله فُقِدَ كغيره من كتبه المفقودة.

(٢) المصدر نفسه ١٣/٢٤٣.

ثَانِيًا: المَجَازُ وَحَقِيْقَتُهُ اللُّغَوُيَّةُ

المجاز ـ كما يُعرِّفُه البلاغيون ـ «هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة، مع قرينة دالة على عدم إرادة المعنى الأصلي»[(١)].

والإقرار بالمجاز في اللُّغة تتابع عليه جماهير اللُّغويين والأصوليين والمفسرين، وكان اعترافهم به ظاهرًا غير مفتقر إلى حجة، وواضحًا لا يحتاج إلى برهان، ولذلك غَلَّظ بعضهم الإنكار على من أنكر المجاز، فهذا «ابن قتيبة» ـ على سبيل المثال ـ يقول: «وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب؛ لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، وهذا من شنيع جهلاتهم... ولو كان المجاز كذبًا، وكل فعل ينسب إلى الحيوان باطلًا، كان أكثر كلامنا باطلًا...»[(٢)]، وقريبًا منه ما قاله «عبد القاهر الجرجاني»: «من قدح في المجاز وهمَّ أن يصفه بغير الصدق، فقد خبطًا خبطًا عظيمًا، وتهدف لما لا يخفى...»[(٣)].

---

(١) جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، السيد أحمد الهاشمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. السادسة، ص٢٣١.

(٢) نقله ابن رشيق في كتابه «العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده»، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١/٢٣٦.

(٣) أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، طبعة محمد رشد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص٣٣٩.

أسباب ودوافع إنكار ابن تيميَّة المجاز:

كان إنكار المجاز مَحَلَّ استغراب عند كثير من الباحثين، لا سيَّما إذا كان هذا الإنكار صادرًا من علماء محققين؛ كابن تيميَّة[1]، لكن ذلك الاستغراب يزول إذا تَفَهَّمْنَا دوافع وأسباب ذلك الإنكار، لا سيَّما الدوافع المرتبطة بتصوره اللغوي، **فموقف ابن تيميَّة النقدي من المجاز، يستند إلى رؤية عميقة، ونظرية لغوية يَتَطَلَّعُ فيها إلى بناءٍ جديدٍ لدلالة اللفظ على معناه ـ كما سيأتي إيضاحه ـ ولم يكن إنكاره مستندًا إلى كونه ذريعة إلى تعطيل النصوص الشرعية، لا سيما نصوص الصفات كما يذهب إليه بعض الباحثين[2]، وهذا تعليل سطحي لا يكشف جذور ذلك الإنكار، والتحقيق: أن تعطيل النصوص استنادًا إلى المجاز، أثرٌ باطلٌ من آثار استخدام المجاز في غير محله، وليس مستندًا يقوى على تفسير إنكار ابن تيميَّة المجاز.**

وربما أن المفاسد المترتبة على القول بالمجاز ـ كما يراها ابن تيميَّة ـ دفعته إلى إعادة النظر في مُقَوِّمَات نظرية المجاز، من تلك المفاسد التي يراها لازمة للقول بالمجاز، **ما يلي**:

أولًا: صحة نفي المجاز، وبذلك يكون سُلَّمًا لتعطيل صفات الله، فإن قول المعطلة بمجازية الصفات، يسر لهم صحة نفيها؛ لأن طبيعة المجاز قابلة للغة النفي، وفي ذلك يقول: «من المعلوم باتفاق المسلمين أن الله حي حقيقة، قدير حقيقة، سميع حقيقة، بصير حقيقة، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته، وإنما ينكر ذلك الفلاسفة الباطنية، فيقولون: نطلق عليه هذه الأسماء، ولا نقول إنها حقيقة، وغرضهم بذلك جواز نفيها... فإذا قالوا: إن

---

(١) إنكار المجاز قبل ابن تيميَّة مروي عن داود الظاهري، وابنه محمد، وأبي إسحاق الاسفرائيني، وأبي الحسن الجزري، ومحمد بن خويز منداد المالكي وغيرهم، منهم من أنكره في اللُّغة عامة، ومنهم من أنكره في القرآن، انظر: المجاز في اللُّغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢/٦١٨ ـ ٦٢٣، وقد ناقش ابن تيميَّة تاريخية «المجاز»، مبينًا عدم أصالته وحدوثه المتأخر، انظر: الإيمان، ص٨٣ ـ ٨٦.

(٢) مثل الدكتور المطعني، في كتابه المجاز في اللُّغة والقرآن، ٢/٩٠٢، والدكتور عبد الرحمٰن المحمود، في كتابه موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة ٣/١١٧١ ـ ١١٧٢.

هذه الأسماء مجاز، أمكنهم نفي ذلك؛ لأن علامة المجاز صحة نفيه، فكل من أنكر أن يكون اللفظ حقيقة لزمه جواز إطلاق نفيه، فمن أنكر أن يكون استوى على العرش حقيقة، فإنه يقول: ليس الرحمٰن على العرش استوى، كما أن من قال: إن لفظ الأسد للرجل الشجاع، والحمار للبليد ليس بحقيقة، فإنه يلزمه صحة نفيه، فيقول: هذا ليس بأسد ولا بحمار، ولكنه آدمي»[1].

وكما أن المجاز يمكن أن يُتَّخَذ سُلَّمًا لتعطيل الصفات، فإنه يُورِث عدم التأدب مع كلام الله، فإذا قال الله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾، قال المجازيون: إن الجدار لم يرد، بناء على صحة نفي المجاز.

ثانيًا: كون المجاز أقل من الحقيقة في بلاغة القول، وهذا يُوهِمُ بأن بلاغة القرآن متفاوتة، إذا أثبتنا المجاز فيه، والتحقيق أن القرآن على درجة واحدة من البلاغة والأسلوب والجمال اللغوي، فاضطرار المُتكلِّم إلى التعبير بالمجاز عن الحقيقة دليل عجز، وهذا محال على الله المتكلِّم بالقرآن.

لكن ما قرره ابن تيميَّة هنا فيه نظر، فإن القول بأن المجاز أقل درجة من الحقيقة، ربما فُهِمَ من بعض القواعد الأصولية، التي تُقَرِّرُ بأنه إذا تَعذَّرت الحقيقة يصار إلى المجاز، لكن مُتَعلَّق تلك القاعدة عند الأصوليين السامع أو القارئ، وليس المتكلِّم ومنتج الكلام ومنشئه، فلا دلالة فيه على عجز المتكلِّم، ثم لا دلالة فيه على أن الحقيقة أبلغ من المجاز، بل لربَّمَا كان المجاز أبلغ من الحقيقة، والتحقيق أن القرآن، إذا قُدِّرَ أنه يتضمن الحقيقة والمجاز، فإن بلاغته لا تتفاوت، فكلٌّ من الحقيقة والمجاز بليغة في مواطنها ومواضعها[2].

ثالثًا: غموض والتباس الفَرْق بين الحقيقة والمجاز، مِمَّا يُؤَدِّي بالقائلين بالمجاز، إلى التَّحَكُّم في إدخال ما يريدون في المجاز وإخراج ما لا يريدون،

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/٢١٨ ـ ٢١٩.

(٢) انظر: إنكار المجاز عند ابن تيميَّة بين الدرس البلاغي واللغوي، إبراهيم بن منصور التركي، دار المعارج الدولية، السعودية، ط. الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م، ص٧٤.

فإذا كانت اصطلاحات النحاة ـ مثلًا ـ الحادثة واضحة مستقيمة، فإن اصطلاح البلاغيين على لفظي الحقيقة والمجاز، «ليس بمستقيم في هذا المعنى، إذ ليس بين هذا وهذا فرق في نفس الأمر، حتى يخص هذا بلفظ وهذا بلفظ، بل أَيَّ معنى خَصُّوا به اسم الحقيقة، يوجد فيما سمو مجازًا، وأَيَّ معنى خَصُّوا به اسم المجاز يوجد فيما سموه حقيقة، ولا يمكنهم أن يأتوا بما يُميِّزُ بين النوعين. . . إذ ليس في الأمر نوعان ينفصل أحدهما عن الآخر، حتى يسمى هذا حقيقة، وهذا مجازًا وهذا بحث عقلي غير البحث اللفظي»[1].

أَجْمَلَ ابن تيميَّة تلك المفاسد واصفًا المجاز، إذ يقول: «. . . إذا كان فيه مفاسد كان ينبغي تركه، لو كان الفرق معقولًا، فكيف إذا كان الفرق غير معقول وفيه مفاسد شرعية، وهو إحداث في اللُّغة؟ كان باطلًا عقلًا وشرعًا ولغة، أما العقل فإنه لا يتميز فيه هذا عن هذا، وأما الشرع فإن فيه مفاسد يوجب الشرع إزالتها. . . فإن قيل: ما المفاسد؟ قيل: من المفاسد أن لفظ المجاز المقابل للحقيقة، سواء جعل من عوارض الألفاظ أو من عوارض الاستعمال، يُفهم ويُوهم نقص درجة المجاز عن درجة الحقيقة، لا سيما ومن علامات المجاز صحة إطلاق نفيه، فإذا قال القائل: إن الله تعالى ليس برحيم ولا برحمٰن، لا حقيقة بل مجاز، إلى غير ذلك مما يطلقونه على كثير من أسمائه وصفاته. . . وأيضًا من مفاسد هذا جعل عامة القرآن مجازًا. . . وذلك يُفهم ويُوهم المعاني الفاسدة، هذا إذا كان ما ذكروه من المعاني صحيحًا، فكيف وأكثر هؤلاء يجعلون ما ليس بمجاز مجازًا، وينفون ما أثبته الله من المعاني الثابتة، ويلحدون في أسماء الله وآياته، كما وجد ذلك للمتوسِّعين في المجاز من الملاحدة أهل البدع»[2]

المستند اللغوي في إنكار المجاز:

كان نَقْدُ ابن تيميَّة المجاز مُنصَبًّا على البُعْد الدِّلالي له؛ لأن حقيقة

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ٢٠/ ٤٥٥ ـ ٤٥٨.

المجاز توسيع دلالة اللفظ الخاصة على معنى معين، ونقلها إلى معانٍ أخرى، ولا يكون هذا إلا بتحرير وفك ارتباط الدلالة الخاصة على المعنى[1].

وقد سار نقده لذلك البعد الدلالي اللغوي في اتجاهين:

الأول: الهدم والتقويض.

الثاني: البناء الجديد للدلالة.

وشرحهما كما يلي:

الأول: تقويض فكرة الوضع اللُّغوي، فإن المجاز يتأسس على تلك الفكرة، فهي ركن من أركانه؛ لأن حقيقة المجاز نقل الكلمة من المعنى الوضعي، إلى المعنى المجازي[2]، وهذا ما أدركه ابن تيميَّة، فإن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولًا لمعنى، ثم قد يستعمل فيما وضع له فيكون حقيقة، وقد يستعمل فيما لم يوضع له فيكون مجازًا.

والتحقيق ـ على حدِّ قول ابن تيميَّة ـ أن: «هذا كله إنما يصح أَنْ لو عُلِم أن الألفاظ العربية وضعت أولًا لمعان، ثم بعد ذلك استعملت فيها، فيكون لها وضع مُتَقدِّم على الاستعمال، وهذا إنما صحَّ على قول من يجعل اللُّغات اصطلاحية، فيدَّعي أن قومًا من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا، وهذا بكذا، ويجعل هذا عامًا في جميع اللغات، وهذا القول لا نعرف أحدًا من المسلمين قاله قبل أبي هاشم الجُبَّائي... والمقصود هنا أنه لا يمكن أحدًا أن ينقل عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم، أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللُّغة، ثم استعملوها بعد الوضع...»[3].

ففكرة الوضع مجرد دعوى لا دليل عليها، بل هي أقرب إلى الوهم منها

---

(١) انظر: علم الدلالة، أحمد عمر مختار، ص٢٤١ ـ ٢٤٢، وعلم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق، فايز الداية، دار الفكر، سوريا، دمشق، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص٣٧٨.

(٢) انظر: المجاز في اللُّغة والقرآن الكريم، المطعني ٢/٧١٨.

(٣) الإيمان، ابن تيميَّة، ص٨٦ ـ ٨٧. وانظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/٤٠٨ ـ ٤٠٩.

إلى الواقع، لكن هل يلزم من إبطال فكرة الوضع في نشأة اللُّغة، صحة فكرة التوقيف في نشأتها؟

يرى ابن تيميَّة أن فكرة التوقيف، لا تقل بطلانًا عن فكرة الوضع، إذ كلتاهما محض دعوى، دون إثباتهما خرط القتاد، والقول بأن اللُّغة توقيفيِّة يلزم منها اتحاد اللغات كلها في ألفاظها ومعانيها، وهذا اللازم باطل يصطدم بالحقائق القطعية الاجتماعية والتاريخية والواقعية، ففي سياق إبطال فكرة التوقيف اللُّغوي، يقول: «نحن نعلم أنه لم يُعلِّم آدم جميع اللُّغات، التي يتكلم بها جميع الناس إلى يوم القيامة، وأن تلك اللُّغات اتصلت إلى أولاده فلا يتكلمون إلا بها، فإن دعوى هذا كذب ظاهر، فإن آدم عليه السلام إنما ينقل عنه بنوه، وقد أغرق الله عام الطوفان جميع ذريته إلا من في السفينة، وأهل السفينة انقطعت ذريتهم إلا أولاد نوح، ولم يكونوا يتكلَّمون بجميع ما تكلمت به الأمم بعدهم، فإن اللُّغة الواحدة؛ كالفارسية والعربية والرومية والتركية، فيها من الاختلاف والأنواع ما لا يحصيه إلا الله، والعرب أنفسهم لكل قوم منهم لغات، لا يفهمها غيرهم، فكيف يتصور أن ينقل هذا جميعه عن أولئك الذين كانوا في السفينة؟»[(١)].

وإذا كان بَطُلَ تفسير نشأة اللُّغة بالوضع الاصطلاحي، أو بالتوقيف المستمد من الله عبر آدم، فما التفسير الصحيح لنشأة اللُّغة في فكر ابن تيميَّة؟

يرى ابن تيميَّة أن اللُّغة في نشأتها، ليست وضعية صرفة، وليست توقيفية صرفة، بل هي إلهامية جاءت عن طريق الإلهام اللُّغوي، بمعنى: أن الله أَلْهَم الإنسان القدرة على وضع الألفاظ بإزاء المعاني، دون أن تكون تلك الألفاظ بأعيانها من عند الله، وفي ذلك يقول: «إن الله أَلْهَمَ النوع الإنساني أن يعبِّر عما يريده ويتصوره بلفظه، وإن أول من عُلِّمَ ذلك أبوهم آدم، وهم عُلِّمُوا كما عُلِّمَ، وإن اختلفت اللغات... الإلهام كافٍ في النطق باللُّغات من غير مواضعة متقدمة، وإذا سُمِّي هذا توقيفًا فَليُسَمَّ توقيفًا...»[(٢)].

---

(١) الإيمان، ابن تيميَّة، ص٨٨.

(٢) المصدر السابق، ص٩١ ـ ٩٢.

لكن فكرة الإلهام ليست توقيفًا محضًا[1]، بل يمكن أن توصف بأنها توقيفيَّة عن طريق الإلهام، ويمكن أن توصف بأنها مواضعة إلهامية، وليست مواضعة اصطلاحية، فإن «مجرد الإلهام لا يُوجِبُ كون اللُّغة توقيفية، بل هي من صنع الناس بإلهام الله سبحانه لهم كسائر الصنائع»[2]، وبذلك فإنها لا تعيق تطور اللُّغة ودلالاتها.

أما ما استدل به أصحاب النظرية التوقيفية، من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، فقد أجاب عنها ابن تيميَّة بأحد وجهين:

ـ **الأول**: أن المراد بالتعليم في قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ﴾ الإلهام، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَـٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠]، أو المراد تعليم ما سبق وضعه من خلقٍ آخر قبل آدم، لا سيَّما ونحن نعلم بالأدلة القاطعة من القرآن وجود الجن، قبل بني آدم في الأرض، فالمراد بالتعليم: هو أن الله أقدر آدم على أن يتواضع على الأسماء، ثم إن هذه الآية ليست ـ قطعًا ـ على ظاهرها من أن الله تعالى عَلَّمَ آدم أسماء الجزئيات كلها؛ لأنه يصطدم بطبيعة اللُّغة الحركية المتطورة الحادثة، ولذلك يقول: «لكن نحن نعلم قطعًا أن في أسماء الأعلام ما هو مرتجل، وضعه الناس ابتداء...»[3] فلا بد إذن من تأويل الآية، وهذا هو التأويل المختار.

ـ **الثاني**: أن المراد بالأسماء في الآية، هو أسماء الملائكة وذرية آدم، واختار هذا ورجَّحَه الإمام ابن جرير الطبري شيخ المفسرين، واستدل له بقوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١][4].

---

(١) فكرة الإلهام في اللُّغة قريبة من نظرية «الكفاءة اللُّغوية» عند «تشومسكي»، التي ترى أن اللُّغة استعداد ذهني فطري، يتمثل في نظام نحوي عالمي غير مكتسب، يوجب للطفل تعلم لغة قومه وفهمها. انظر: «مدخل إلى الفلسفة»، وليم جيمس ايرل ص٢١٦ ـ ٢١٧، و«اللُّغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللُّغة»، مخلوف سيد أحمد، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط. الأولى، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م، ص١٥٠ ـ ١٥٣.

(٢) إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، الشوكاني، تحقيق: أبي مصعب محمد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، ط. الرابعة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، ص٣٦.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٢/٤٤٧.

(٤) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص٨٩.

والمقصود: بيان نقض ابن تيميَّة أساس المجاز، المتمثل في نظرية المواضعة اللغوية، ويُدَلِّلُ ابن تيميَّة على ذلك النقض، بإثبات مخالفيه «الحقيقية العرفية» و«هي ما صار اللَّفظ دالًّا فيها على المعنى بالعرف لا باللُّغة، وذلك المعنى يكون تارة أعم من اللغوي، وتارة أخص، وتارة يكون مباينًا له، لكن بينهما علاقة أُسْتُعْمِل لأجلها»[1]، فالحقيقة العرفية لم يكن طريقها الوضع والاصطلاح باعتراف الجميع، بل طريقها الاستعمال، ثم إنها حقيقة استعملت فيما لم توضع له، وبهذا يظهر عدم دقة تعريفهم للحقيقة: بأنها اللفظ المستعمل فيما وضع له.

وبالرغم من انتقال دلالة الحقيقة العرفية من معناها الوضعي ـ في نظرهم ـ إلى معناها العرفي لم تكن مجازًا، بل هي حقيقة باعتراف الأصوليين[2]، وبهذا يتبين أن الحقيقة العرفية تصادم نظرية الوضع اللغوي، مما يُؤَكِّد أن الاستعمال هو المُسَوِّغ للمعنى الحقيقي للفظ، وليس الوضع المزعوم.

وليس مراد ابن تيميَّة بـ«الاستعمال اللُّغوي»، شيوع معنى اللفظ في استعمال الجماعة اللغوي، كما هو مقرر في الدراسات الحديثة لعلم اللُّغة، وإنما مراده بالاستعمال ظهور دلالة اللفظ من خلال استعماله في سياق معين، فالسِّياق هو المسؤول عن بيان المعنى الحقيقي للكلمة، وبذلك نتجاوز تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، كما سيتضح شرح بناء ابن تيميَّة لدلالة اللفظ على معناها، من خلال التركيب.

لكن بعض الباحثين لم يفهموا مراد ابن تيميَّة من «الاستعمال»، ونَزَّلُوه على معنى شيوع اللَّفظ، ورَتَّبُوا على ذلك عدم تعارضها مع تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وفي ذلك يقول «المطعني»، ناقدًا ابن تيميَّة، مبيِّنًا عدم تأثير «الاستعمال» على تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز: «إننا حين نجاري ابن تيميَّة على القول بالاستعمال بدل الوضع، نقول: الحقيقة هي الكلمة المستعملة

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص٩٢ ـ ٩٣.

استعمالًا أولًا، والمجاز هو الكلمة المستعملة استعمالًا ثانيًا، فننزِّل الاستعمال الأول منزلة الوضع الأول، وننزِّل الاستعمال الثاني منزلة الوضع الثاني، وهنا يزول الإشكال؛ لأن الكلمة تكون حقيقة في أول استعمال لها، ومجازًا في الاستعمال الثاني، ولا مشاحة في هذا، لا من جهة اللُّغة، ولا من جهة العقل. . .»[1].

لكن ابن تيميَّة يُنكِرُ مثل ذلك الاستعمال الذي نسبه الباحث إليه، فالدلالة الشائعة للفظ، أو ما يسبق إلى الذهن عند الإطلاق، لا رصيد له من العلم ـ في نظر ابن تيميَّة ـ إذا فُسِّرَت به «الحقيقة» وفُسِّر «المجاز» بنقيضها، ويُعلِّلُ ذلك بأن اللفظ لا يستعمل مطلقًا في الكلام إلا مقيَّدًا بسياق، ومركَّبًا في جملة، عندها تتحدد دلالته حسب سياقه.

ثم لو سُلِّمَ بأنه قد يستعمل مطلقًا مجردًا من سياق أو قرينة، ومن ثم يمكن أن يسبق إلى الذهن عند سماعه، لم يُسَلَّم بأن الأذهان في درجة واحدة، بل إنها متفاوتة بتفاوت أزمانها وأماكنها وبيئاتها وثقافاتها، فإن هناك من المعاني الحقيقيِّة ما لا يتبادر إلى بعض الأذهان، وهناك من المعاني المجازية ما يتبادر إلى بعض الأذهان[2].

الثاني: البناء الجديد لدلالة اللفظ على معناه، فإنه بعد أن قَوَّض أساس المجاز، بإبطاله نظرية الوضع اللغوي، أراد أن يبني الدلالة بِنَاءً، يتجاوز فيه فكرة تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وهو بناء مرتبط أصالةً بفكرة «مراد المتكلم»، وقد تمثل ذلك البناء الجديد للدِّلالة في أمرين، وهما: **دلالة التركيب ودلالة القدر المشترك.**

دلالة التركيب:

الكلمة المُطلَقة من كل قَيْدٍ، والمُتَحرِّرة من كل سياق وتركيب لا دلالة لها، ولا يمكن أن يرتسم لها معنى في ذهن المتلقِّي إلا من خلال تركيبها، بل

---

(١) المجاز في اللُّغة والقرآن الكريم، المطعني ٢/ ٧٤١ ـ ٧٤٢.

(٢) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠٠ ـ ١٠١، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

إن الكلمة أو اللفظ المُجرَّد من القيد والتركيب ـ كما يقوله ابن قيم الجوزية ـ: «بمنزلة الأصوات التي ينعق بها لا تفيد فائدة»[1]، وفي هذا المعنى يقول عبد القاهر الجرجاني، صاحب «نظرية النظم»: «... الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضربًا خاصًّا من التأليف، ويُعْمَد بها إلى وجهٍ دون وجهٍ من التركيب والترتيب...»[2]

والمجاز كما أنه يقوم على فكرة «الوضع اللغوي الأول»، فكذلك تقوم فلسفته على رؤية الكلمة مطلقةً من القيود والتركيب، وهذا ما لا وجود له في استعمال الكلام، فإن «الحقيقة» عندهم دلالة اللفظ مطلقًا بلا قرينة، بينما «المجاز» لا يدل إلا بقرينة، والتحقيق أنه لا وجود لدلالة ألفاظ مُجرَّدة عن جميع القرائن[3].

ولذلك يقول ابن تيميَّة ناقضًا تلك الرؤية: «... ما يَدَّعيه هؤلاء [أنصار المجاز] من اللفظ المطلق من جميع القيود، لا يُوجَد إلا مقدَّرًا في الأذهان لا موجودًا في الكلام المستعمل... وإنما المقصود هنا الإطلاق اللفظي، وهو أن يتكلَّم باللفظ مطلقًا عن كل قيد، وهذا لا وجود له، وحينئذٍ فلا يتكلم أحد إلا بكلام مُؤَلَّف مرتبط بعضه ببعض، فتكون تلك قيود ممتنعة الإطلاق... فَعُلِمَ أن هذا التقسيم باطل [أي: تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز]، وحينئذٍ فكلُّ لفظٍ موجود في كتاب الله ورسوله، فإنه مقيد بما يُبيِّن معناه، فليس في شيءٍ من ذلك مجاز، بل كله حقيقة»[4].

كل الكلام حقيقة؛ لأن كل كلمةٍ ظَهَر مُرادُ المتكلِّم بها وحُدِّدَت دلالتها، من خلال تركيبها، لكن التركيب ـ في نظر ابن تيميَّة ـ نوعان: تركيب عن طريق التعريف بـ«أل» أو الإضافة، وتركيب عبر السِّياق، وذلك حسب معنى اللفظ، **فإن كان معناه لا يقوم بنفسه؛ كلفظ «الرأس» أو «الجناح» أو**

(١) مختصر الصواعق المرسلة، الموصلي ٢/ ٣٩٤.

(٢) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص٤.

(٣) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠٩.

(٤) المصدر السابق، ص١٠١ ـ ١٠٢.

«**اليد**»؛ فالتعريف أو الإضافة، هما اللَّذان يُحدِّدَان المدلول الخارجي للفظ؛ فـ«لام التعريف» تصرفه نحو المعروف عند المتكلِّم أو المخاطب، والإضافة تَخُصُّ معناه بالمضاف إليه[1]؛ فتقول: الرأس أو رأس الطريق، وكلاهما حقيقة في الدلالة على معنييهما.

ويُؤَكِّد خَلَل الرؤية اللغوية لمنظري المجاز، مبينًا أثر التركيب التعريفي والإضافي في إبطال فكرة المجاز، إذ يقول: «ثم هؤلاء الذين يقولون هذا، نجد أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يُعلَم أنها استعملت إلا مقيدة، ينطق بها مجردة عن جميع القيود، ثم يدعي أن ذلك هو حقيقتها، من غير أن يعلم أنها نطق بها مجردة، ولا وضعت مجردة... مثل لفظ «الرأس»، يقولون: هو حقيقة في رأس الإنسان، ثم قالوا: رأس الدرب لأوله، ورأس العين لمنبعها، ورأس القوم لسيدهم... وأمثال ذلك على طريق المجاز، وهم لا يجدون قَطُّ أن لفظ الرأس استعمل مُجرَّدًا، بل يجدون أنه استعمل بالقيود في رأس الإنسان؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ [المائدة: ٦]، ونحوه، وهذا القيد يمنع أن تدخل فيه تلك المعاني، فإذا قيل: رأس العين، ورأس الدرب، ورأس الناس، ورأس الأمر، فهذا المقيد غير ذاك المقيد الدال، ومجموع اللفظ الدال هنا، غير مجموع اللفظ الدال هناك...»[2].

وإن كان معنى اللفظ قائمًا بنفسه، مستقلًّا بدلالته، مثل: لفظ «الأسد» و«البحر» ونحوهما، فالتركيب السِّياقي يُحدِّد مدلولها الخارجي، ويُظهر مراد المتكلم بهما، وتلك فائدة السِّياق اللغوي والمقامي، كما شُرِحَ سابقًا.

فالسِّيَاق اللَّفظي والمقامي، فكرة مركزية في فهم ابن تيميَّة النصوص، وفي تأسيس واقعيته اللغوية ـ كما شرحته سابقًا ـ وبذلك كان من مرتكزات نقده المجاز وحَلِّ إشكاليِّته، وفي بيان ذلك يقول ـ مشيرًا إلى أثر نوعي السِّياق

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٢) الإيمان، ابن تيميَّة، ص٩٣ ـ ٩٤.

في تجاوز نظرية المجاز ـ: «قولهم: اللفظ إنْ دَلَّ بلا قرينة فهو حقيقة، وإن لم يدل إلا معها فهو مجاز قد تبين بطلانه، وأنه ليس في الألفاظ الدالة ما يدل مُجرَّدًا عن جميع القرائن، ولا فيها ما يحتاج إلى جميع القرائن.

وأشهر أمثلة المجاز لفظ «الأسد» و«الحمار» و«البحر»، ونحو ذلك مما يقولون: إنه استعير للشجاع والبليد والجواد، وهذه لا تستعمل إلا مُؤَلَّفةً مُرَكَّبة مُقيَّدة بقيود لفظية، كما تستعمل الحقيقة؛ كقول أبي بكر الصديق عن أبي قتادة لما طلب غيره سلب القتيل: «لاها الله إذًا لا يعمد إلى أسد من أسد الله، يقاتل عن الله ورسوله يعطيك سلبه»[1]، فقوله: «يعمد إلى أسد من أسد الله»، يقاتل عن الله ورسوله، وصف له بالقوة للجهاد في سبيله، وقد عينه تعيينًا أزال اللبس، وكذلك قول النبي ﷺ: «إن خالدًا سيف من سيوف الله سلَّه الله على المشركين»[2] وأمثال ذلك.

وإن قال القائل: القرائن اللَّفظية موضوعة، ودلالتها على المعنى حقيقة، لكن القرائن الحالية مجاز، قيل: اللفظ لا يستعمل قَطُّ إلا مقيَّدًا بقيود لفظية موضوعة [السِّياق اللفظي]، والحال حال المتكلِّم والمستمع، لا بد من اعتباره في جميع الكلام [السِّياق المقامي الحالي]، فإذا عُرِفَ المتكلِّم فُهِمَ من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يُعرَف؛ لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه...»[3].

فالسِّياق يجعل دلالات اللفظ ومعانيه، في درجة واحدة على حَدٍّ سواء، وينكر كون إحدى دلالات اللفظ هي الأصل أو الحقيقة، وما سواها هي الفرع أو المجاز.

دلالة القدر المشترك:

هذا هو الملمح الثاني من ملامح البناء الجديد للدِّلالة عند ابن تيميَّة، بعد دلالة التركيب، فإن هناك قدرًا مشتركًا بين جميع استعمالات اللفظ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (٣١٤٢)، ومسلم في صحيحه، برقم (١٧٥١).

(٢) أخرجه أحمد في المسند، ١/٨، ٢/٣٦٠، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم (١٢٣٧).

(٣) الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠٩ ـ ١١٠.

الواحد، ذلك القدر المشترك: هو الحقيقة الجامعة لمعاني ذلك اللفظ، فإنه «ما من لفظ على معنيين في اللُّغة الواحدة، إلا وبينهما قدر مشترك»[1]، ووجود القدر المشترك بين معاني اللفظ الواحد، ليس بغريبٍ على قواعد اللُّغة وطبيعتها، ولأجل ذلك أثبت علماء اللُّغة المناسبة بين الألفاظ والمعنى، فيما يسمونه بـ«علم الاشتقاق»[2].

واللَّفظ الواحد إذا تفاوت معناه في الاستعمال، فإما أن يكون من الأسماء المتواطئة المتفقة في معنى واحد، وإما أن يكون من الأسماء المشتركة اشتراكًا لفظيًّا المتباينة في المعنى، مثل لفظ «سهيل» إذا أطلق على الكوكب وعلى الرجل، وإما أن يكون معناه «متفقًا من وجه، مختلفًا من وجه، فهذا قسم ثالث، ليس هو كالمشترك اشتراكًا لفظيًّا، ولا هو كالمتَّفِقَة المتواطئة، فيكون بينها اتفاق هو اشتراك معنوي من وجه، وافتراق هو اختلاف معنوي من وجه، لكن هذا لا يكون إلا إذا خُصَّ كل لفظ بما يدل على المعنى المختص»[3]، ويدخل في هذا القسم الألفاظ المترادفة، المشتركة في قدر مشترك، والمختلفة في قدر مميز.

فالألفاظ التي استعملت في معنيين فصاعدًا، لا يصح أن يجعل أحدها حقيقة والآخر مجازًا ـ كما يراه أصحاب نظرية المجاز ـ كما لا يمكن أن يقال: إنهما من المشترك اللفظي الذي يتباين فيه المعنيان، وإنما التحقيق أَنَّ «الحقيقة» كامنة في القدر المشترك بين المعنيين.

وبدلالة القدر المشترك ناقش ابن تيميَّة الأمثلة، التي أوردها أنصار نظرية المجاز، **مثل**:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢]، «فإن من الناس من يقول: الذَّوْق حقيقة في الذوق بالفم،

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٤١٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢٠/ ٤١٨ ـ ٤٢٢.

(٣) المصدر السابق ٢٠/ ٤٢٧، وانظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠٣.

واللِّباس بما يلبس على البدن، وإنما استعير هذا وهذا، وليس كذلك... فلفظ الذوق يستعمل في كل ما يحس به، ويجد ألمه أو لذته، فدعوى المُدَّعِي اختصاص لفظ الذوق بما يكون بالفم تَحَكُّم منه، لكن ذاك مقيد، فيقال: ذقت الطعام، وذقت هذا الشراب، فيكون معه من القيود ما يدل على أنه ذوق بالفم... وأما لفظ اللباس: فهو مستعمل في كل ما يغشى الإنسان، ويلتبس به، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠﴾ [النبأ: ١٠]، وقال تعالى: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف: ٢٦]»[1].

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، «قالوا: والجدار ليس بحيوان، والإرادة إنما تكون للحيوان، فاستعمالها في ميل الجدار مجاز، فقيل لهم: لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور وهو ميل الحي، وفي الميل الذي لا شعور فيه، وهو ميل الجماد، وهو من مشهور اللُّغة... لكن يستعمل مُقيَّدًا بما يُبيِّن أنه أريد ميل الحيوان، وهنا استعمل مقيَّدًا بما يبين أنه أريد به ميل الجماد، والقدر المشترك بين مسميات الأسماء المتواطئة أمر كلي عام، لا يوجد كليًّا عامًّا إلا في الذهن...»[2]، فالإرادة مطلق الميل، وهذه حقيقة في كل إرادة، لكنها لا تستعمل إلا مقيدة، إما بإرادة الحي، وإما بإرادة الجماد.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فإن أنصار المجاز قالوا: المراد به أهلُها فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، والواقع أن لفظ القرية والمدينة وغيرهما، يطلق على الحال والمحل، وكلاهما حقيقة داخلان في الاسم، لكن القرائن تميز الحال من المحل، ففي قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَٰهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ ۝١٣﴾ [محمد: ١٣]، أطلق لفظ «القرية» على الحال وهم السكان، وفي قوله تعالى: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩]،

---

(١) الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٣.

أطلق لفظ «القرية» على المحل وهو المكان لا على السكان، وكل هذا حقيقة، وبيان المعنى يتحدَّدُ بالسِّياق، فلا حذف، ولا إضمار، ولا مجاز، في قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، فإن المراد بها سكانها، بدلالة السِّياق[(١)].

فالمعنى العام المشترك بين جميع استعمالات اللفظ، هو الحقيقة، وإن كان لكل استعمال قدر مميِّز من المعنى، والتفريق بين معاني اللفظ: بأن يجعل أحدهما حقيقة والآخر مجازًا، تَحَكُّم بلا دليل، هذا ما توصل إليه ابن تيميَّة من خلال دلالة القدر المشترك.

والمقصود: أن اللفظ قبل دخوله في التركيب، مُجرَّد من أيَّة دلالة، ودلالته تظهر في إطار «مراد المتكلِّم»، عن طريق الاستعانة بـ«القدر المشترك» و«القدر المميز» في استعمالات اللَّفظ الواحد، أو عن طريق التركيب الإضافي أو التركيب «بأل» التعريفية، أو من خلال «التركيب السِّياقي»، وبهذا يمكن تجاوز ثنائية الحقيقة والمجاز.

ما بين إقرار «المجاز» وإنكاره:

إذا كان إنكار المجاز هو المشهور من رأي ابن تيميَّة، فهل له رأي آخر يقر فيه به؟.

من خلال نصوصه يتبين أنه كان في أول أمره، مُقرًّا بالمجاز، وموافقًا فيه رأي الجمهور!! ففي مواضع عدة من كتبه يُقسِّم الكلام إلى حقيقة ومجاز، جاريًا في تعريفهما على ما توارد عليه البلاغيون، مقرًّا غير منكر، ومعترفًا غير ناقد، فإنه في بعض المواضع، يقول: «... قد يكون اللفظ مستعملًا فيما وضع له، وهو الحقيقة، وقد يكون مستعملًا في غير ما وضع له، وهو المجاز، وقد يكون المجاز من باب استعمال لفظ الجميع في البعض، ومن باب استعمال الملزوم في اللازم، وقد يكون في غير ذلك»[(٢)].

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص١٠٧ ـ ١٠٩.

(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٥/٤٥٣.

وفي سياق ذكره طُرَق ظهور المعنى، يُقرُّ بالمجاز المقترن بقرائنه، إذ يقول: «. . . ظهور المعنى من اللَّفظ تارة يكون بالوضع اللغوي، أو العرفي، أو الشرعي، إما في الألفاظ المقررة، وإما في المركَّبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب، الذي تتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية، التي تجعله مجازًا، وتارة بما يدل عليه حال المتكلِّم والمخاطب والمتكلِّم فيه. . .»[(١)].

ولابن تيميَّة إشارات تطبيقيِّة لبعض صور الاستعارة، وبعض علاقات المجاز المرسل، تظهر ـ غالبًا ـ في تفسيره بعض الآيات القرآنية[(٢)].

وتفسير إقرار ابن تيميَّة للمجاز وإنكاره له، مَحطُّ اجتهاد عند مَنْ بحث فكر ابن تيميِّة ودرس منهجه، ولذلك اختلفوا في تفسيره، فمنهم من يرى اجتماع الرأيين: الإنكار والإقرار في ذهن ابن تيميَّة، لكن بتفسير المجاز الذي أقر به تفسيرًا خارجًا عن حقيقة المجاز البلاغي الذي أنكره، فيرى أن المجاز الذي أقر به: هو ما جاز أن يعبر به في اللُّغة وواقعها العام[(٣)]، ومنهم من فَرَّقَ بين موقفه الجدلي النظري، وبين موقفه العملي السُّلوكي التطبيقي، فإنكاره من باب الجدل والنظر، وإقراره من باب العمل والتطبيق[(٤)].

لكن المُتأمِّل في إقراره بالمجاز، يظهرْ له جليًّا أنه أراد به، المجاز الاصطلاحي المتداول عند البلاغيين، كما أن إقراره به كان إقرارًا نظريًّا وعمليًّا تطبيقيًّا، والتفريق بين النظر والعمل في موقف ابن تيميَّة من المجاز يوحي بهشاشة، ووهن، وضمور نظريته الناقدة للمجاز، وهذا ما لا يتفق مع واقعه العلمي الذي شُرِحَ سابقًا.

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣٣/ ١٨١.

(٢) انظر: إنكار المجاز عند ابن تيميَّة، التركي، ص١٨ ـ ٤٧.

(٣) انظر: الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل، محمد السيد الجليند، شركة مكتبات عكاظ، ط. الثالثة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ص٣٧٠ ـ ٣٧١.

(٤) انظر: المجاز في اللُّغة والقرآن، المطعني ٢/ ٨٨١.

والتحقيق ـ كما يراه بعض الباحثين ـ أن لموقف ابن تيميَّة من المجاز مرحلتين:

الأولى: تُقِرُّ به، **والثانية**: تنكره.

فقد كان متسامحًا في إثبات المجاز، ثم تشدَّدَ في إنكاره، كما في كتاب «الإيمان الكبير» و«رسالة الحقيقة والمجاز»[(١)]، ولذلك يرى في مرحلته الأولى المتسامحة: أن الخلاف في مسألة الحقيقة والمجاز خلاف لفظي[(٢)]، فَلمَّا تبيَّنَت له المفاسد اللغوية والشرعية، المترتبة على القول بالمجاز، أصبح الخلاف فيها خلافًا حقيقيًّا[(٣)]، وتلك هي مرحلته الأخيرة، مرحلة الإنكار والنقد[(٤)].

---

(١) في بيان أسبقية مرحلة الإقرار على مرحلة الإنكار، انظر: إنكار المجاز عند ابن تيميَّة، إبراهيم التركي، ص٥٧ ـ ٦٣.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٢/ ٢٧٧.

(٣) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص١٠٩.

(٤) انظر: إنكار المجاز عند ابن تيميَّة، التركي، ص٧٥ ـ ٧٧.



الباب الثالث

الوحدة المعرفية، مفاهيم وإشكالات

وفيه تمهيد وفصلان:

- الفصل الأول: إشكالات الوجود والمعرفة.
- الفصل الثاني: وحدة العلاقة بين العقل والنقل.



تمهيـــد

«تطلق الوحدة على المجموع، من جهة ما هو مشتمل على أمر مشترك بين أجزائه»[1]، ويُوحِي ذلك الوصف بانسجام وتناغم أجزاء الموصوف، وتماسك وانتظام بنائه، فالكثرة ترجع إلى الوحدة، والاختلاف يَؤُول إلى الائتلاف، والتباين يؤوب إلى الاتساق، و«العقول الفسيحة الأُفُق تطلب دائمًا تحت كل اختلاف ائتلافًا، ومن وراء كل كثرة وحدة، ولذلك تأبى الوقوف عند المقاييس النسبية، والتفسيرات الجزئية، ولا ترضى بآحاد القوانين حتى تسمو على قانون القوانين»[2].

عَبْرَ «مفهوم الوحدة» يمكن فهم الوجود وتفسيره، إذ «هي طابع الحقيقة في كل مجالاتها، فالوحدة هي حقيقة الخالق سبحانه، والوحدة هي حقيقة هذا الكون، على تنوع المظاهر والأشكال والأحوال، والوحدة هي حقيقة الحياة والأحياء، على تنوع الأجناس والأنواع، والوحدة هي حقيقة الإنسان، على تنوع الأفراد والاستعدادات، والوحدة هي غاية الوجود الإنساني، وهي العبادة، على تنوع مجالات العبادة وهيئاتها، وهكذا حيثما بحث الإنسان عن الحقيقة في هذا الوجود»[3].

ومن خلال ذلك المفهوم الكلي ينبثق مفهوم «الوحدة المعرفية»، في فنائه

---

(١) المعجم الفلسفي، صليبا ٢/٥٦٨.

(٢) الدين، محمد عبد الله دراز، ص٩٦ ـ ٩٧.

(٣) خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، دار الشروق، ص١١٢.

تترعرع الرؤية الكلِّيَّة، التي تنشد رَدَّ الجزء إلى الكل، ونظم الفرد في المجموع، وتُرْدَمُ فيها الهُوَّة بين الثنائيات، التي تتشتت فيها بعض العقول؛ كثنائية العقل والنقل، والذات والموضوع، والمادة والروح، وتُدْرَكُ بمنطقها العلاقات الجدلية بين المفاهيم، وفي إطار «الوحدة المعرفية» ينعدم الاختلاف المتضاد، ويتلاشى التناقض المذموم[1]، ولهذا كانت الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في أصولها وفروعها، كما يقرره الشاطبي[2].

وفي أصدق التنزيل يقول الله تعالى عن كتابه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، ويقول في منهجية الاستدلال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]؛ فالاختلاف منفي عن كتاب الله؛ لأن مرجعه واحد وهو الله، والتنازع لا يمكن رفعه إلا بالرجوع إلى شيء واحد، وهو الوحي الإلٰهي كتابًا وسُنَّة[3].

وأحسب أن ابن تيميّة أَحْكَمَ بناءه المنهجي، وعزَّزَ تماسكه الفكري، من خلال مفهوم «الوحدة المعرفية» الكامن في فكره، والقائد رؤيته المعرفية، والمُفسِّر صلابة قاعدته المنهجية، والمعزز تماسك بنائه العلمي، والشارح سبب نزوعه إلى الرُّؤية التكاملية، وعلة نفوره الشديد من رائحة التناقض في النظر والعمل.

ليست «الوحدة المعرفية» في فكره مُجرَّد إجراءٍ علمي منهجي، ولكنها قبل ذلك فكرة وجودية، تُفْهَمُ بها علاقة الخالق بالمخلوق، وتعود جذورها إلى أصل المعارف البشرية، ألا وهو «العلم الإلٰهي»، فالوحدة المعرفية تقوم على وحدة الحقيقة النابعة من وحدانية الله المطلقة، فهو الذي أوجدها، وهو الذي

(١) فكرة «الوحدة» تَنَبَّه إليها بعض المفكرين الإسلاميين، وعلى رأسهم «علي عزت بيجوفيتش»، حيث بنى كتابه «الإسلام بين الشرق والغرب» على مفهوم «الوحدة» التي تميز بها الإسلام، تلك «الوحدة» الجامعة للعناصر المادية والروحية، وبذلك فإن الإسلام ليس دينًا مجردًا غارقًا في الروحانيات، كما أنه ليس مذهبًا حسيًّا راسبًا في الماديات.

(٢) انظر: الموافقات، الشاطبي ٥/ ٥٩.

(٣) انظر: المصدر السابق ٥/ ٦٠ ـ ٦١.

يعلمها، ويَهَبُ مِنْ عِلْمِه بها الإنسان، ففي بناء علم المخلوق على علم الله، تظهر وحدة الحقيقة والمعرفة، وفي إشارة إلى هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «العبد لما كان مخلوقًا مربوبًا مفطورًا مصنوعًا، عاد في علمه وعمله إلى خالقه، وفاطره وربه وصانعه، فصار ذلك ترتيبًا مطابقًا للحق، وتأليفًا موافقًا للحقيقة، إذ بناء الفرع على الأصل، وتقديم الأصل على الفرع هو الحق. . . »[1].

الحقيقة مُؤْتَلفَة في مكوِّناتها، متماسكة في بنائها، يستحيل تناقضها، ولا يمكن تنافرها، وذلك معنى وحدتها، وسبب تضافر أجزائها، وتناغم عناصرها، فالحقائق الحسية، والحقائق العقلية، والحقائق النفسية، والحقائق السمعية، تُكوِّن وحدة الحقيقة والمعرفة، وإلى ذلك المعنى أشار القرآن، إذ يقول تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، **ويُبيِّن ابن تيميَّة تلك الإشارة القرآنية، قائلًا: «فأخبر أنه سيريهم الآيات الأُفُقيَّة والنَّفسيَّة المبيِّنة؛ لأن القرآن الذي أخبر به عباده حق، فتتطابق الدلالة البرهانيَّة القرآنيَّة والبرهانيَّة العيانيَّة، ويتصادق موجب الشرع المنقول والنظر المعقول»[2]، فمعيار تحقيق «الوحدة المعرفية» يقوم على إدراك وحدة الحقائق، وإثبات انسجامها؛ لأن طبيعة «الحقيقة» مُؤْتَلِفَة مُتَّسِقَة، لا تقبل التنافر والتناقض الداخلي أو الخارجي، فإن شأن الحق ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «أن يُتَيَقَّن ويَتَشَابَه ولا يَخْتَلِف»[3].**

ففي «الوحدة المعرفية» يتطابق «ما عُلِمَ بالفطرة العقلية الضرورية وبالحساب العقلي الهندسي، وما جاءت به الرسل، وكمال ما بعث الله به رسله. . . »[4]، ومن خلال «الوحدة المعرفية» يتبين أن «القول كلما كان أفسد

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٢٠.

(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/ ٣٠١، وانظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٣٧٩، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ١/ ٤٥٦.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٤/ ٤٨.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في الشرع كان أفسد في العقل، **فإن الحق لا يتناقض**، والرسل إنما أخبرت بالحق، والله فطر عباده على معرفة الحق، والرسل بعثت بتكميل الفطرة، لا بتغيير الفطرة»(١).

وعبر «الوحدة المعرفية» يتضح ـ منهجيًا ـ أن الباحث كُلَّما «كان إلى السُّنَّة وإلى طريقة الأنبياء أقرب، كان كلامه في الإلٰهيات بالطرق العقلية أصح، كما أن كلامه بالطرق النَّقْليِّة أصح؛ **لأن دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاضد، لا تتناقض وتتعارض** »(٢).

سيطر مفهوم «الوحدة المعرفية» على فكر ابن تيميَّة، وهَيْمَنَ على رؤاه المعرفية، وأورثه بعض آثاره المنهجية، **من أبرزها ما يلي**:

أولًا: الاطمئنان المعرفي والثقة العلمية، فرؤيته الكلِّيَّة النابعة من شمولية مفهوم «الوحدة المعرفية»، أكسبته ثَبَاتًا منهجيًا، وأَسْبَغَتْ عليه استقرارًا علميًا، فلم يُعْرَفْ عنه تنقُّلًا فكريًا منهجيًا، كما عرف عن «الغزالي»، ولم تؤثر عنه حيرة واضطراب، كما اشتهر به «الرازي»، وكثير من نظار الفلسفة والكلام، ولذلك يقول ـ في سياق مقارنته بين منهج أهل السُّنَّة والحديث وبين المناهج الفلسفية والكلامية ـ: «. . . تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالًا من قول إلى قول، وجزمًا بالقول في موضع، وجزمًا بنقيضه، وتكفير قائله في موضع آخر، وهذا دليل عدم اليقين. . . **فالثبات والاستقرار** في أهل الحديث والسُّنَّة أضعاف أضعاف ما هو عند أهل الكلام والفلسفة. . . **ولستَ تجد اتفاقًا وائتلافًا** إلا بسبب اتباع آثار الأنبياء من القرآن والحديث، وما يتبع ذلك، **ولا تجد افتراقًا واختلافًا** إلا عند من ترك ذلك وقدَّم غيره عليه. . . »(٣).

أَوْرَثَهُ ذلك الثبات المنهجي ثقةً علميةً بالغةً، تَجَلَّت في صور: منها تحدِّيه مخالفيه، وإمهالهم مدة ثلاث سنين على أن يأتوا بحرف واحد عن أحد

---

(١) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/ ٣٠٠.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٢٤٨.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٥٠، ٥١، ٥٢.

من أئمة القرون الثلاثة الأولى، يخالف ما قرره في كتابه «الفتوى الحموية»[1]، ومنها إعلانه ـ بِنَفَس التحدِّي ـ قدرته على إبطال ما يتبنَّاه خصومه من خلال حججهم النقلية والعقلية، وفي ذلك يقول: «إن نفس الدَّليل الذي يحتج به المبطل هو بعينه إذا أُعطي حقه، وتميز ما فيه من حق وباطل، وبين ما يدل عليه، تبيَّنَ أنه يدل على فساد قول المبطل المحتج به، في نفس ما احتج به عليه، وهذا عجيب! قد تأمَّلْتُه فيما شاء الله من الأدلة السمعية فوجدتُه كذلك»[2].

ثانيًا: الوسطية في النقد والتقرير، فإن مفهوم «الوحدة المعرفية» يُنَمِّي في الباحث النظر الشمولي، المتنافر مع الرؤية الجزئية، أو الحكم المتطرِّف، فغالبًا ما يكون الوسط مشتملًا وشاملًا للحقيقة، التي يتنازعها القولان المتضادان.

ومظاهر وسطية ابن تيميَّة العلمية كثيرة جدًّا، لكن يمكن أن أُمَثِّل عليها ـ بعجالة ـ ببعض الأمثلة المنهجية المتنوعة، **وهي كما يلي:**

ـ **الأول**: الوسطية في الاختيارات الفقهية، فالمُتَأَمِّل في ترجيحاته واختياراته الفقهية، يجدْ نزوعه إلى التوسط فيها، والأمثلة الفقهية الفروعية على ذلك كثيرة، غير أنه صَرَّحَ بهذا المَيْل والنُّزُوع الوسطى في منهجه الفقهي، إذ يقول: «قد تَأَمَّلتُ ما شاء الله من المسائل التي يتباين فيها النزاع نفيًا وإثباتًا، حتى تصير مشابهة لمسائل الأهواء، وما يتعصَّب له الطوائف من الأقوال؛ كمسائل الطرائق المذكورة في الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي وبين الأئمة الأربعة، وغير هذه المسائل، فوجدتُ كثيرًا منها يعود الصواب فيه إلى الوسط؛ كمسألة إزالة النَّجاسة بغير الماء، ومسألة القضاء بالنُّكول، وإخراج القيم في الزكاة. . .»[3].

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٣/ ٢٢٩.

(٢) المصدر نفسه ٦/ ٢٨٨.

(٣) المصدر السابق ٢١/ ١٤١.

بل إنه يسحب ذلك المنهج على المسائل الخبرية من أصول الدين، ويرى أن «غالب الخلاف المُتباين فيها، يعود الحق فيه إلى القول الوسط في مسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والعدل...»[1]، وبتلك الوسطية تَميَّز منهج أهل السُّنَّة والجماعة، في كثير من أبواب الاعتقاد بين المقالات المبتدعة المتنافرة، فهم الوسط في فرق الأمة الإسلامية، كما أن المسلمين أنفسهم وسط في الأمم[2].

ـ **الثاني**: الوسطية في التوصيف الاجتماعي للبشر، فقد كان يرى ما كان يراه علماء الاجتماع والجغرافيا قديمًا: أن المعمور من الأرض تتقاسمه أقاليم، منها الأقاليم المُتطرِّفة في الجنوب، والأقاليم المتطرِّفة في الشمال، والأقاليم الوسطى، وتبعًا لتغيُّر مناخ الأقاليم، تتغير طباعهم وأشكالهم وثقافاتهم وحضاراتهم، وأعدل تلك الأقاليم الأقاليم الوسطى، وهي التي انتشر فيها الإسلام[3]، ففي سياق وصف انتشار دعوة الرسول محمد ﷺ يقول: «انتشرت دعوته في وسط الأرض؛ كالإقليم الثالث، والرابع، والخامس؛ لأنهم أكمل عقولًا وأخلاقًا، وأعدل أمزجة، بخلاف طرفي الجنوب والشمال، فإن هؤلاء نقصت عقولهم وأخلاقهم، وانحرفت أمزجتهم.

أما طرف الجنوب، فإنه لقوة الحرارة احترقت أخلاطهم، فاسودَّت ألوانهم وتجعدت شعورهم، وأما أهل طرف الشمال، فلقوة البرد لم تنضج أخلاطهم، بل صارت فَجَّة، فأفرطوا في سُبُوطَة الشعر والبياض البارد الذي لا يستحسن»[4].

ـ **الثالث**: الوسطية في النقد، فإنه يُفرِّق في عملية النقد بين الحكم على المقالة والحكم على صاحبها، والتفريق بينهما لا يعني قطع العلاقة بينهما، بل بينهما علاقة، ولكن لا تلازم حتميًّا بينهما، فلا تفصل العلاقة بينهما، بحيث

---

(١) المصدر نفسه ٢١/١٤٢.

(٢) انظر: الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ١/٧١ ـ ٧٥، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/١٤١.

(٣) فصَّل ابن خلدون تلك الأقاليم جغرافيًّا واجتماعيًّا في كتابه «مقدمة ابن خلدون»، ١/٣٩٢ ـ ٣٩٨.

(٤) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ١/١٦٤ ـ ١٦٥.

تبقى المقالات أجنبية في الحكم عن أصحابها، ولا تلازم بينهما، بحيث لا ينفك حكم المقالة عن صاحبها.

ولضبط تلك العلاقة لا بد أن تُكْمَل العملية النقدية من جهتين:

* **الأولى**: تحليل المقالة تحليلًا دقيقًا لِتمييز حقِّها من باطلها.

* **الثانية**: تنزيل حكم المقالة ـ الذي توصلنا إليه عبر تحليلها ـ على صاحبها، وهذا يحتاج إلى فِقْهٍ آخر يتعلق بتحقيق المناط.

يصف ذلك المنهج النقدي، بالأصل العظيم النافع الذي ينبغي تدبره، مبينًا ذلك المنهج والأصل، إذ قول: «. . . يُنْظَر في شيئين في المقالة، هل هي حق؟ أم باطل؟ أم تقبل التقسيم فتكون حقًّا باعتبار، باطلًا باعتبار؟ وهو كثير وغالب؟ ثم النظر الثاني في حكمه إثباتًا، أو نفيًا، أو تفصيلًا، واختلاف أحوال الناس فيه، فمن سلك هذا المسلك أَصَابَ الحق قولًا وعملًا، وعرف إبطال القول وإحقاقه وحمده. . .»[1].

ثالثًا: الفاعلية التحليلية، والنُّفُور من الإجمال، والتَّحلِّي بذهنيَّةٍ تَتَطلَّب التفصيل والاستفصال، وإرادة علمية قوية، تتأبَّى على الاستئسار لأسئلة الخصوم، فإن الذهنية التي تتطلب «الوحدة المعرفية» ذهنية تَأَمُّلِيِّة لا ذهنية تِلقائية؛ لأن التَّأَمُّل هو الطريق إلى إدراك وحدة كل شيء، ومن هنا قاده مفهوم «الوحدة المعرفية» إلى التَّأَمُّل العقلي، والتَّريُّث العلمي، والتَّحليل والاستفصال في المفاهيم والمسائل المنقودة، وهذا جَلِيٌّ في منهجه، مثل تفكيكه المصطلحات الفلسفية والكلامية والصوفية، وقبول ما تضمَّنها من الحق، ورَدّ ما تَلَبَّس بها من الباطل[2]، واستفصاله عن أسئلة الخصوم قبل الإجابة عنها[3]، والأمثلة على ذلك كثيرة جدًّا.

صاغ ذلك المنهج في نصيحة علميَّة، قَدَّمها لمن يريد ممارسة نقد

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٦/ ٦١.

(٢) كلفظي الجهة والحيز والجوهر مثلًا، انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/ ٤١.

(٣) انظر على سبيل المثال: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/ ٢١٥ ـ ٢١٧.

المناهج الفلسفية والكلامية، إذ يقول: «ولهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم: أن لا يوافقهم على لفظ مُجْمَل حتى يَتبيَّن معناه، ويعرف مقصوده، ويكون الكلام في المعاني العقلية المبينة، لا في مَعَانٍ مشتبهة بألفاظ مجملة، واعلم أن هذا نافع في الشرع والعقل...»[(١)].

فالسؤال قد يشحن بالمغالطات ويدس فروضًا مسبقة، لا يؤمن بها الطرف الآخر، فيبقى السؤال ملغومًا أو شَرَكًا، ومن هنا جاءت أهمية تحليل السؤال الذي يفك ذلك الشَرَكَ، ويبطل تلك الألغام، وهذا ما أكده ابن تيمية في تلك النصيحة العلمية، وما قرره الفيلسوف «جون سيرل» في منهجه التحليلي، وفي ذلك يقول: «الطريقة التي أحاول أن أبدأ بها، هي أن أحلل السؤال أولًا، وبالفعل هذا هو الدرس العظيم الذي تعلمنا أياه الفلسفة اللغوية في القرن العشرين: لا تسلِّم بالأسئلة، حلل السؤال قبل أن تجيب عليه إنني أحاول أن أستهل عملي بتحليل السؤال لإدراك ما إذا كان يرتكز على افتراض عقلي خاطئ، أو ما إذا يشبه المشكلة موضع البحث بفئة غير ملائمة النماذج، أو ما إذا كانت المصطلحات المستخدمة في السؤال غامضة نسقيًا...»[(٢)].

وإذا كان «مفهوم الفطرة المعرفية» مؤسِّسًا لبناء المنهج المعرفي، و«مفهوم الواقعية المعرفية» مُفَعِّلًا له، فإن «مفهوم الوحدة المعرفية» رابط لأجزاء ذلك البناء، مُعَزِّزٌ تماسكه، ولذلك لا يخلو مَلْمَح من ملامح المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة إلا تجد «مفهوم الوحدة المعرفية» كامنًا فيه أو ظاهرًا بارزًا.

فَشَرْحُنَا أبعاد ذلك المفهوم الإجرائية، يَضطرُّنا إلى أن نعيد تتبُّع أبعاد مفهومي «الفطرة المعرفية» و«الواقعية المعرفية»؛ لأن مفهوم الوحدة المعرفية سارٍ في هذين المفهومين، وفي ذلك نكوص على الوراء، ولذلك ارْتَأَيْتُ أن نلج «مفهوم الوحدة المعرفية» من باب المشكلات الكُلِّيَّة المنهجية في العلم

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٢٩٦.

(٢) فلسفة العقل، دراسة في فلسفة جون سيرل، صلاح إسماعيل، دار قباء الحديث، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٥١.

والعمل، فإن من أبرز الوظائف المعرفية لذلك المفهوم، حَلَّ المشكلات المعرفية، لا سيَّما الإشكالات التي تثيرها الذهنية التجزئية، التي تتشتت بين الثنائيات الفكرية، وتَحَار في ضبط العلاقات الجدلية بينها، لكن «مفهوم الوحدة المعرفية» بمقدوره تجاوز تلك الإشكالات، ورَدْم الهُوَّة بين تلك الثنائيات، وذلك بفضل رؤيته الكُليَّة التي تفترض التكامل والاتساق، لا التعارض والتباين.

وكل الإشكالات التي يتضمَّنها هذا الباب، إنما هي نماذج تتسم بالكلِّيَّة والمنهجية، نَوَّعْتُ في الفصل الأول ما بين إشكال له علاقة بالوجود، وإشكال له علاقة بالمعرفة، وإشكال له صلة بالرؤية السياسية، ثم أفردت لمشكلة العلاقة بين العقل والنقل الفصل الثاني؛ لأنها تمثل أكبر المشاريع المنهجية النقدية التي كانت الهاجس الأول لابن تيميَّة، حيث أفرد لها أهم مصنفاته العلمية، وهو كتاب «درء تعارض العقل والنقل».

فمفهوم «الوحدة المعرفية» عينان منهجيَّتان، يَنظُرُ بهما ابن تيميَّة إلى واقع المعرفة وإشكالاتها، وتنتظم في إطاره كُلُّ الثُّنَائيات، منسجمةً في علاقتها، مُؤْتَلِفَةً في روابطها، فالكون والشَّرع، والعقل والنقل، والنظر والعمل، والواقع والواجب... في بناء منهجي مُحْكَم مُتَّسِق يَتَجَلَّى في مفهوم «الوحدة المعرفية».

الفصل الأول

إشكالات الوجود والمعرفة

وفيه مبحثـان:

- المبحث الأول: نموذجان من إشكالات الرؤية الوجودية والمعرفية.
- المبحث الثاني: الواجب والواقع في الرؤية السياسية.

المبحث الأول

نموذجان من إشكالات الرؤية الوجودية والمعرفية

وفيه:

- أولًا: الكون والشَّرع في الرؤية الوجودية.
- ثانيًا: طرق المعرفة في الرؤية المعرفية.

المبحث الأول

نموذجان من إشكالات الرُّؤيَة الوجودية والمعرفية

في أثناء شرح مفهومي «الفطرة المعرفية» و«الواقعية المعرفية»، وبيان دورهما المعرفي ومتعلقاتهما، تناولنا بعضًا من المشكلات الثُّنَائيِّة في الرُّؤيتين المعرفية والوجودية، مثل ثنائية النسبية والإطلاق، والذاتية والموضوعية، وأحكام الوهم والخيال وأحكام العقل، واللفظ والمعنى، في «الرؤية المعرفية»، ومثل ثنائية التصور والوجود، والكلي والجزئي، والغيب والشهادة، والأسباب ومسبباتها، في «الرؤية الوجودية»، وكثنائية الإرادة والعلم، أو النظر والعمل، أو العلم والعمل، في «الرؤية الخلقية».

وسأتناول في هذا المبحث إشكالين، قَدَّم ابن تيميَّة رؤيته في حلهما عبر «مفهوم الوحدة المعرفية»:

الأول: يتعلق بالرؤية الوجودية، ويتمثل في ثنائية الحقيقة الكونية والحقيقة الشرعية.

الثاني: يتعلق بالرؤية المعرفية، ويتمثل في علاقة طرق المعرفة بعضها مع بعض.

أَوّلًا: الكَوْنُ والشَّرْعُ فِي الرُّؤْيةِ الوُجُودِيَّة

مردُّ الكون والشرع إلى الله وحده، فالكون خَلْقُهُ والشرع أَمْرُه، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فإنْ كان مرجع الحقيقة الكونيّة والحقيقة الشرعية واحدًا، فإنه يستحيل أن تتناقضا أو تتعارضا، ولذلك وجب الإيمان بهما على حَدٍّ سواء، كما قال ابن تيميَّة: «... يجب الإيمان بخلق الله وأمره، بقضائه وشرعه»(١).

فالمؤمن مطالب بتحقيق هاتين الحقيقتين علمًا وعملًا، بأن يجتهد في امتثال الأمر علمًا وعملًا في الحقيقة الشرعية، وأن يستعين بالله ويصبر على المقدور علمًا وعملًا في الحقيقة الكونية، وقد جمع الله أصول ذلك التحقيق العلمي العملي في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ [هود: ١٢٣]، وغيرها من الآيات(٢).

وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «فمن راع الأمر والقدر ـ كما ذكر ـ كان عابدًا لله، مطيعًا له، مستعينًا به، متوكلًا عليه، من الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين»(٣).

---

(١) التدمرية، ابن تيميَّة، ص٢٠٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٢٩ ـ ٢٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٣١.

وائتلاف الحقيقتين الكونية والشرعية، لا يعني عدم تمايزهما وافتراقهما في الطبيعة وطرق معرفتهما، فإن «كشف الأولى العلم بالحوادث الكونية، وكشف الثانية العلم بالمأمورات الشرعية، وقدرة الأولى التأثير في الكونيات، وقدرة الثانية التأثير في الشرعيات»[1]، وتبعًا لتمايزهما تمايزت الحقائق المعرفية التي يتطلبها العقل البشري، فهناك الحقائق الكونية القدرية الموجودة، وهناك الدينية الشرعية المقصودة[2]، والبحث عن كل تلك الحقائق من المقاصد الكلِّيَّة المعرفية للعقل، كما أوضحته، في شرح «مفهوم الفطرة المعرفية».

والبحث عن انسجام واتِّساق هاتين الحقيقتين مطلب علمي منهجي، استشعره ابن تيميَّة، حيث أفرد له القسم الثاني من كتابه، الذي ألمح في عنوانه إلى إشكالية ثنائية حقيقة القدر أو الكون وحقيقة الشرع، إذ عَنْوَنَ له بـ«تحقيق الإثبات للأسماء والصفات، وحقيقة الجمع بين القدر والشرع».

والذي أثار ذلك الإشكال المنهجي والاعتقادي، في ثنائية الكون والشرع، بعض المقالات والاتجاهات الفكرية والاعتقادية، أجملها ابن تيميَّة في ثلاث اتجاهات:

الأول: المعتزلة الذين آمنوا بالحقيقة الشرعية، وكذبوا في المقابل بالحقيقة الكونية والقدرية تكذيبًا كليًّا، فنفوا علم الله بها وكتابتها، أو تكذيبًا جزئيًّا، بحيث إن بعضهم أنكر عموم مشيئة الله القدرية، وخلقه، وقدرته، مع إثباتهم لعلمه وكتابته.

الثاني: بعض المُتصوِّفة المُدَّعين للحقيقة، فقد عكسوا ما عليه الاتجاه الأول، حيث غالوا في إثبات الحقيقة الكونية، وعَطَّلُوا الحقيقة الشرعية، بل إنهم عارضوا بين الحقيقتين الكونية والشرعية.

الثالث: الزَّنَادقة من بعض أهل الكتاب، الذين أقرُّوا بالحقيقتين، لكن

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ٣٢٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٩/ ١٢٩.

طعنوا فيهما، بإدعاء تناقضهما من الرب سبحانه، فشكَّكُوا في حكمته القدرية وعدله الشرعي، ولم يستطيعوا أن يجمعوا بينهما.

فالاتجاه الأول: مجوسي آمن بالأمر، وكَذَّب بالقدر، والثاني: مشرك، آمن بالقدر وكَذَّب بالأمر وعارض بينهما، والثالث: إبليسي، كذب بالأمرين جميعًا[1].

والتحقيق أنه لا تعارض ولا تناقض بين الحقيقتين؛ لأن مرجعهما واحد وهو الله تعالى، فالأولى: تمثل إرادته الكونية، وهي مشيئته المدبِّرة للكون، والثانية: تمثل إرادته الدينية المُتضمِّنة محبته ورضاه، والمتناولة شرعه ودينه، «وأولياء الله المتقون هم الذين فعلوا المأمور، وتركوا المحظور، وصبروا على المقدور»[2].

وتبرز في هذا السِّياق شبهة، تدور حولها الاتجاهات الكلامية والصوفية وهي: إذا كان هناك ائتلاف بين الشرع والقدر، أو الحقيقة الشرعية والحقيقة الكونية، باعتبار أن مريدهما واحد وهو الإلٰه سبحانه، فكيف تفهم تلك الحقيقتان من جهة أفعال الله؟ فإنه سيقع تعارض بين إرادة الله الشرعية وإرادته القدرية، إذ يلزم من الإرادة المحبة، وعندئذٍ سيحب الله كل المقادير، التي تعارض إرادته الشرعية، مثل: الكفر والمعاصي وسنصف الإلٰه بأنه يشاء ويريد ما لا يحب.

فالأشاعرة طردوا ذلك التلازم وقالوا بموجبه، متسائلين: «كيف يريد الله أمرًا إرادة كونية كالكفر والمعاصي، ثم هو لا يحبها ولا يرضاها، ولا يريدها؟ فرأوا أن الخروج من هذا المأزق، يكون بإنكار الحكمة والتعليل في أفعال الله وأوامره»[3]، فالإرادة هي المحبة ـ عند الأشاعرة ـ ولذلك قالوا: «كل ما في الوجود من كفر وفسوق وعصيان، فإن الله راضٍ به، محب له،

---

(١) انظر: التدمرية، ابن تيميَّة، ص٢٠٧ ـ ٢٠٨، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨/ ٦٤.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١١/ ٢٧١.

(٣) موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة، المحمود ٣/ ١٣١٥.

كما هو مريد له»[1].

وتابعهم على ذلك المتصوفة، «فإنه ليس في مشهدهم لله محبوب مرضي مراد إلا ما يقع، فما وقع فالله يحبه ويرضاه، وما لم يقع فالله لا يحبه ولا يرضاه، والواقع هو تبع القدر لمشيئة الله وقدرته، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن...»[2].

وأما المعتزلة وإن وافقوا الأشاعرة في الشبهة السابقة، إلا أنهم خالفوهم في النتيجة، فأخرجوا كل ما لا يحبه الله وما لا يرضاه من المعاصي والكفر من إرادة الله، وقالوا: «قد علم بالكتاب والسُّنَّة وإجماع السلف: أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح، ولا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، بل يكره الكفر والفسوق والعصيان، قالوا: فيلزم من ذلك أن يكون كل ما في الوجود من المعاصي واقعًا بدون مشيئته وإرادته، كما هو واقع على خلاف أمره وخلاف محبته ورضاه...»[3].

وأصل شبهتهم في ذلك افتراضهم التعارض بين شرع الله ومحبته وبين إرادته القدرية، فالمعتزلة أخرجت بعض المقدورات أن تكون مقدورة ومرادة لله، والأشاعرة نسبوا لله محبة الكفر والمعاصي، ونفوا حكمته.

والتحقيق ـ بناء على انسجام الحقيقة الكونية والحقيقة الشرعية ـ أن الإرادة لا تستلزم الرضى والمحبة، بل هي نوعان:

أحدهما: الإرادة الكونية القدرية، وتكون بمعنى المشيئة، الشاملة لكل ما يقع في الكون، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا...﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وهذه الإرادة لا تستلزم المحبة.

الثاني: الإرادة الشرعية الدينية، وهي المستلزم للمحبة والرضى والأمر

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى، ابن تيميَّة ٢/ ١٣٠.

(٢) المصدر نفسه ٢/ ١٣٧.

(٣) المصدر السابق ٢/ ١٢٩.

الشرعي؛ كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥][1].

فإرادة الله لما لا يحبه إرادة كونية، مقتضاها الحكمة الإلٰهية، فلا يصح إخراجها من إرادة الله كما تفعله المعتزلة، ولا يصح إثبات محبة الله لها كما تفعله الأشاعرة، فإن الله سبحانه «لا يمتنع أن يخلق ما لا يحبه لإفضائه إلى الحكمة التي يحبها، كما خلق الشياطين، فنحن راضون عن الله في أن يخلق ما يشاء، وهو محمود على ذلك، وأما نفس هذا الفعل المذموم وفاعله، فلا نرضى به ولا نحمده، وفرق بين ما يُحَبُّ لنفسه وما يراد لإفضائه إلى المحبوب، مع كونه مبغضًا من جهة أخرى، فإن الأمر الواحد يُراد من وجهٍ، ويُكره من وجه آخر؛ كالمريض الذي يتناول الدواء الكريه، فإنه يبغض الدواء ويكرهه، وهو مع هذا يريد استعماله لإفضائه إلى المحبوب، لا لأنه في نفسه محبوب. . .»[2].

وأَصْرَحُ المعارضين بين القدر والشرع، نظريًّا وسلوكيًّا،علميًّا وعمليًّا، الصوفية، ولذلك اعتنى ابن تيميَّة بتفكيك مستنداتهم الفلسفية والشرعية، ونقض رؤيتهم الوجودية، التي تُغلِّب الحقيقة الكونية الوجودية على الحقيقية الشرعية، ولذلك يرون أن منتهى التحقيق الديني، «الفناء» والذوبان في الحقيقة الكونية، فمنهم من يحتج بالقدر في كل ما يخالف فيه الشريعة، ومنهم يُسقط التكاليف الشرعية عن كل مَنْ شاهد الحقيقة الكونية، ومنهم من أهم أخف غلطًا، يتمسكون بالحقيقة الشرعية، لكن يغلطون في ترك ما أُمِرُوا به من الأسباب التي هي عبادة، فيستغنون عن عبادة التوكل والدعاء، بناء على أن من شهد بالقدر، علم أن ما قدر سيكون فلا حاجة إلى ذلك»[3].

فالمتصوفة «يشهدون القدر أولًا، وهي الحقيقة الكونية، ويظنون أن غاية

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٨/١٨٨ ـ ١٩٠.

(٢) المصدر السابق ١٠/٤٨٣.

(٣) انظر: المصدر السابق ١٠/١٦٤ ـ ١٧١.

العارف أن يشهد القدر، ويفنى عن هذا الشهود، وذلك المشهد لا تمييز فيه بين المأمور والمحظور، ومحبوبات الله ومكروهاته، وأوليائه وأعدائه»[1]، حيث يصل بهم إلى «الفناء» عن الحقائق الحسية الباطنية النفسية والخارجية، وهذا مُجرَّد وهم؛ لأن الشُّعور ملازم للحياة، كما بيَّنته في أول الباب الأول من الدراسة، لكن قد يعرض لهم في بعض الأحايين، عارضٌ يغيبون به عن الضرورات والحقائق الحسية، مثل السُّكْر والإغماء، لكن سقوط الشُّعور والإحساس بالكلِّيَّة مع وجود الحياة ممتنع ضرورة[2]؛ فالفناء في الحقيقة الكونية عن الحقائق الشرعية والحسية والنفسية، يصطدم بالضرورات الحسية والشرعية والنفسية، فإن «الاسترسال مع القدر مطلقًا ممتنع لذاته لما تقدم من أن العبد مفطور على محبة أشياء وبغض أشياء»[3].

وانسجام الحقيقتين بعضهما مع بعض، مبني على اتساق كل حقيقة مع نفسها؛ فالطبيعة العلمية للحقيقة الشرعية مُؤْتَلِفَةٌ لا تقبل الاختلاف، كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

والطبيعة الوجودية للحقيقة الكونية، يظهر اتساقها في انتظامها وتماسكها، فهي ـ بإرادة الله وقدرته ـ محكومة بطبائع موجوداتها، وقوى أشيائها المؤثرة في نظامها، تدور في منطق علاقة الأسباب بمسبباتها، لا تقبل الرؤية العبثية والنظرة الفوضوية، كما بينته سابقًا في شرح الواقع الوجودي في الباب الثاني.

وقصارى القول أن منطق «مفهوم الوحدة المعرفية» المتنافر مع منطق التعارض والتناقض والتضاد، يحكم رؤية ابن تيميَّة الوجودية، إما على المستوى الخارجي، المتمثل في علاقة الحقائق الكونية مع الحقائق الشرعية، وإما على المستوى الداخلي المتعلق بالمنطق الداخلي لكل حقيقة.

---

(١) المصدر نفسه ٧/ ٥٠٤.

(٢) انظر: التدمرية، ابن تيميَّة، ص٢١٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٠/ ٤٨٥.

ثَانِيًا: طُرُقُ المَعْرِفَةِ فِي الرُّؤْيَةِ المَعْرِفِيَّةِ

منطق «مفهوم الوحدة المعرفية» كما أنه يحكم الرؤية الوجودية لدى ابن تيميَّة، فهو كذلك يَحْبُكُ بناء الرؤية المعرفية لديه، إذ به تتكامل طرق المعرفة البشرية، وتتوافق مجالاتها، وتتجانس أصولها، حتى تصير وحدة متلائمة التركيب، متناسبة الأجزاء، بينها من الوشائج ما يمنعها من التنازع، ومن الوصائل ما يحجزها عن التنافر.

تكامل طرق المعرفة:

طرق المعرفة البشرية ثلاثة:

الأول: الحِسُّ سَواء أكان حسًّا باطنًا، وهي الأمور الوجدانية، كما سبق شرح أبرزها في الباب الأول، أم حِسًّا ظاهرًا.

الثاني: العقل، ومن أبرز وظائفه، الاعتبار والنظر والقياس.

الثالث: الخبر أو النقل.

فاكتمال المعارف البشرية، ونضج علومها، يقوم على الإقرار بتلك الطرق المعرفية، ولهذا ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ: «كان أكمل الأُمم علمًا المُقِرُّون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كَذَّب بطريق منها، فاته من العلوم بحسب ما كَذَّب به من تلك الطرق»[1]، ولهذا تميَّز أهل الكتاب عن

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/١٧٩.

غيرهم من الفلاسفة العقليين والطبائعيين، حيث «امتازوا عن غيرهم بما جاءهم من النبوة، مع مشاركتهم لغيرهم فيما يشترك فيه الناس من العلوم الحسية والعقلية»[1].

لكن المسلمين وإن وافقوهم في شُموليَّة طرق المعارف الإنسانية: الحس والعقل والوحي، أو الحس والقياس والنبوة، فإنه حصل للمسلمين منها أتمها وأكملها وأنقاها، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «المسلمون حصل لهم من العلوم النبوية والعقلية ما كان للأمم قبلهم، وامتازوا عنهم بما لا تعرفه الأُمم، وما اتصل إليهم من عقليات الأمم، هَذَّبُوه لفظًا ومعنى حتى صار أحسن مما كان عندهم، ونفوا عنه من الباطل، وضمُّوا إليه من الحق مما امتازوا به على من سواهم، وكذلك العلوم النبوية أعطاهم الله ما لم يعطه أمة قبلهم، وهذا ظاهر لمن تَدَبَّر القرآن مع تدبر التوراة والإنجيل، فإنه يجد من فضل علم القرآن ما لا يخفى إلا على العميان»[2].

وبتضافر تلك الطرق تنتج المعارف البشرية، وهذا يعني افتقار بعضها إلى بعض؛ فالعقل عاجز عن أداء عمله المعرفي بدون معاضدة الحس، والحس لا يساوي شيئًا في الميزان المعرفي إلا بالعقل، والنقل لا اعتبار به معرفيًّا بدون عقل أو حس.

ليس مُجرَّد التعاضد والتعاون هو ما يصبغ العلاقة بين طرق المعرفة فحسب، بل إن الافتقار المعرفي هو ما يشكل العلاقة بينها، وهذا ما حقَّقَه ابن تيميَّة، إذ يقول: «طرق العلم ثلاث:

أحدها: الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تعلم به الأمور الموجودة بأعيانها.

والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معينًا، يفيده العقل والقياس كليًّا مطلقًا، فهو لا يفيد

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٣/٨.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها، وانظر: جامع المسائل، ابن تيميَّة ٥/٢٨٨.

بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عامًّا، والمعين مطلقًا، فإن الكلِّيَّات إنما تعلم بالعقل، كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس.

والثالث: الخبر، والخبر يتناول الكلِّيَّات والمعينات، والشاهد والغائب، فهو أعم وأشمل، لكن الحس والعيان أتم وأكمل... والمقصود هنا أن الخبر لا يفيد إلا مع الحس أو العقل، فإن المُخْبَرَ عنه إن كان قد شوهد كان قد علم بالحس، وإن لم يكن شوهد فلا بد أن يكون شوهد ما يشبهه من بعض الوجود، وإلا لم يعلم بالخبر شيء، فلا يفيد الخبر إلا بعد الحس والعقل، فكما أن العقل بعد الحس، فالخبر بعد العقل والحس...»[1].

ويظهر افتقار طرق المعرفة بعضها لبعض من ثلاثة أوجه:

الأول: افتقار الحس إلى العقل؛ لأن وظيفة الحِسِّ مُجرَّد نقل المعطيات الحسية، وأما «التصور» و«التصديق» و«الحكم» فمن وظائف العقل، ومجرد نقل المعطيات الحسية لا معنى له ما لم يعقبه تصور وتصديق؛ فالحس ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ: «ليس فيه علم بنفي أو إثبات»[2]، وقد سبق بيان ذلك في بحث فطرة العقل النظري.

الثاني: افتقار العقل إلى الحس، وهذا ما أكَّده ابن تيميَّة في نصه السابق، قائلًا عن العقل: «وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس»، وفي موضع آخر يقول: «العقل خاصة القياس والاعتبار والقضايا بالكلِّيَّة، فلا بد له من الحسيات التي هي الأصل، يعتبر بها...»[3].

فالحس مستند معرفي للعقل، منه يَبتدئُ العقل عمله، وبدونه لا يمكنه أن يُفعِّل وظائفه، في التصور والتصديق، حتى ولو أراد العقل أن يتحرَّرَ من المحسوسات لديه، فإنه لا يستغني عنها أبدًا، فالمُخيِّلة الذهنية لا يمكنها تجاوز المحسوس، حتى ولو أبدعت صورًا لا واقع لها، لقد مضى شرح تلك

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٢) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٣٩٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/ ٧٥ ـ ٧٦.

العلاقة بين الحس والعقل في بحث فطرة العقل النظري، وفي بحث علاقة التصور بالوجود.

الثالث: افتقار النقل أو الخبر إلى الحس والعقل، فإن مجرد نقل الخبر لا يفيد، إذا لم يتصوره العقل بوجه من الوجوه، أو لم تدركه الحواس، فأي فائدة من خبر لم أتصور معناه، أو لم أدركه محسوسًا في الخارج، أو لم أدرك نظيره من بعض الوجوه.

ولذلك قَرَّب الله سبحانه أخباره عن الغيوب المحضة بضرب المثال بالمحسوسات، حتى يمكن للعقول تصورها، فنعيم الجنة مثلًا وإن لم يكن في المحسوسات الدنيوية منه شيء، وإن لم يستطع العقل إثباته إثباتًا مباشرًا، فإنه يمكن تصوره بتصور ما يشبهه من بعض الوجود في المحسوسات، وقد سبق شرح هذا المعنى؛ فالخبر لا يفيد إلا مع الحس أو العقل، كما أفاده ابن تيميَّة في نصه السابق، «فإن العقل شرط في جميع العلوم التي تختص بالعقلاء»[1].

وبذلك كان قبول أخبار النبي والإيمان به معتمدًا على إثبات صدقه عقلًا، وكلا الدلالتين الخبرية أو السمعية والعقلية، يتضمنها الدليل القرآني، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «معلوم أن السمع لا يفيد دون العقل، فإن مجرد إخبار المخبر لا يدل إن لم يُعلم صدقه، وإنما يعلم صدق الأنبياء بالعقل، لكن طائفة من أهل الكلام ظنوا أن دلالة السمع إنماهي من جهة المخبر فقط، وقد علموا أن الخبر لا يفيد إن لم يعلم بالعقل صدق المخبر،فجعلوا دلالة العقل خارجة عما جاءت به الأنبياء»[2].

والمقصود: بيان أَنَّ تلاحم طرق المعرفة البشرية، وتضافرها، وافتقار بعضها إلى بعض، صورة من صور «الوحدة المعرفية»، المتنافرة مع منطق التناقض والتعارض، تكون بها تلك الطرق مستحيلة التعارض، ممتنعة التناقض، وفي تقرير ذلك يقول ابن تيميَّة: «يجب أن يعلم أن الحق لا ينقض بعضه

---

(١) النبوات، ابن تيميَّة ١/ ٥٤٠.

(٢) جامع المسائل، ابن تيميَّة ٥/ ٢٨٩.

بعضًا، بل يصدق بعضه بعضًا، بخلاف الباطل، فإنه مختلف متناقض، كما قال تعالى في المخالفين للرسل: ﴿وَالسَّمَآءِ ذَاتِ الْحُبُكِ ۝٧ إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ۝٨ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ۝٩﴾ [الذاريات: ٧ ـ ٩]، **وإن ما علم بمعقول صريح، لا يخالفه قط، لا خبر صحيح ولا حس صحيح، وكذلك ما علم بالسمع الصحيح، لا يعارضه عقل ولا حس، وكذلك ما علم بالحس الصحيح، لا يناقضه خبر ولا معقول...**»[١].

نعم؛ يمكن أن تتعارض تلك الطرق في حالة فسادها، وعندئذٍ يكون ذلك التعارض دليلًا على فساد تلك الطرق كلها أو بعضها، فالحس قد يقع في دائرة التوهم، والعقل قد يسقط أو في أَوْحَالِ الغلط[٢].

وغياب تلك الرؤية المتكاملة تسبَّبَ في إفساد طرق المعرفة، والضامن لعدم الوقوع في هذا الإفساد إتباع «الوحي الإلٰهي» الذي يعزز تلك الرؤية، فإن كل من خالف «الوحي الإلٰهي» وقع في نوعِ إفسادٍ لطرق المعرفة البشرية، فأما إفسادهم للنقل والوحي وما جاء به الأنبياء، فظاهر لا يحتاج إلى بيِّنة، وأما إفسادهم للحس والعقل، فيضرب عليه ابن تيميَّة بأمثلة، تشمل اتجاهاتٍ ثلاث[٣]:

الأول: أصحاب الأحوال الشيطانية؛ كالسحرة والكهان، فإن أصول علمهم لا سيَّما السحر يقوم على إفساد الحس وتغييره، ويسري فساده إلى العقل، حتى يُخيَّل إلى الإنسان الشيء بخلاف ما هو عليه.

الثاني: أصحاب الكلام والمقال البُهْتَانِي، فإن أصول علمهم تقوم على مخالفة الحس والعقل، مثل: «نظرية الجواهر والأعراض»، ومقالة «العرض لا يبقى زمانين»، ومقالة «الجوهر الفرد».

الثالث: المتفلسفة؛ فأكثر نظرياتهم الفلسفية تتجاوز الحس والعقل،

---

(١) الجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٤/ ٢٩٥.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٤٠.

(٣) انظر: النبوات، ابن تيميَّة ٢/ ١٠٩٥ ـ ١١٠٣.

مثل: «نظرية الكلِّيَّات»، و«علاقة التصور بالوجود الخارجي»، و«نظرية العقول»، وما أشبه ذلك.

ويقارن ابن تيميَّة بين المتكلِّمين والمتفلسفة في إفساد الطرق المعرفية، مُبيِّنًا أن إفسادهم لها يعود بالنقض على الطرق، التي اعتمدوها في بناء معارفهم، فالمتفلسفة ـ على حد تعبير ابن تيميَّة ـ: «كان إفسادهم للعقل أعظم، كما أن إفساد المتكلمين للحس أعظم، مع أن هؤلاء المتفلسفة عمدتهم هي العلوم العقلية، والعقليات عندهم أصح من الحسيات، وأولئك المتكلِّمون أصول علمهم هي الحسيات، ثم يستدلون بها على العقليات. . .»[1].

ومن لم يُعمل منطق «الوحدة المعرفية» في فهمه لطرق المعرفة البشرية، ومن افتقد الرؤية التكاملية في النظر إليها، وقع في خطأين منهجيين:

الأول: تضييق المعرفة وحصر طرقها في طريق واحد أو طريقين، فمنهم من رأى أن المعرفة لا تحصل إلا بالعقل، ويرتب بعضهم على ذلك إخضاع صفات الله نفيًا وإثباتًا للعقل، وإقصاء نصوص الوحي من ميدان البرهنة على إثبات صفات الله، ثم إنهم صاغوا الدليل العقلي في صورة طرق معينة؛ كطريقة الأعراض وطريقة التركيب، وطريقة الاختصاص، ويقابلهم آخرون يرون أن المعرفة لا تحصل إلا بالسمع، وكلاهما جَرَّد الأدلة النقلية السمعية من العقل، وفكَّكَ التلازم بينهما[2].

ومنهم من يحصرها في دليل معيَّن رَكَّبَه، مثل حصر المناطقة تحصيل العلوم النظرية في برهانهم المنطقي، ودعوى احتكارهم للمعرفة البشرية، وتلك طبيعة المنطق الأرسطي كما نَبَّهتُ عليه فيما مضى[3]، ومن هذا الباب حصر أكثر المتكلِّمين إثبات العلم بالنبوة في طريق المعجزات[4].

---

(١) المصدر السابق ٢/ ١١٠٢.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٢٤.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٢٠٠.

(٤) انظر: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣٦٥، ٦٣٨ ـ ٦٣٩، والجواب الصحيح، ابن تيميَّة ٦/ ٥٠٢ ـ ٥٠٣.

الثاني: التناقض المعرفي على مستوى الطرق المعرفية، وذلك نتيجة فقدان الرؤية التكاملية في وظائف طرق المعرفة، كما ذكرته آنفًا، فعلى سبيل المثال أوجد المتفلسفة ومن وافقهم كالرازي، تنافيًا بين العقل والحس في إثبات وصف الإلٰه: بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، وجعلوا امتناعه من باب الخيال والوهم المرتبطين بالحس، وهذا لا يعني امتناعه عندهم عقلًا، كما سبق شرحه.

ويضرب الرازي لذلك مثالًا بأفعال الله، فإنها ـ عنده ـ على خلاف الحس، لكنها ثابتة عقلًا، ولذلك يقرر أن ما يدرك بالعقل يمتنع إدراكه بالحس، وهذا لا يصح «إلا إذا قيد الامتناع بأن يقال: ما لا يمكننا إحساسه في هذه الحالة، أو ما تعجز قدرتنا عن إحساسه، ونحو ذلك، وإلا فإحساسه ممكن. . .»[1].

ومن ذلك الدعوى المشهورة القاضية بإمكانية بل ووقوع التعارض بين العقل والنقل، وهي الدعوى التي سأناقشها ـ إن شاء الله ـ من خلال رؤية ابن تيميَّة في الفصل القادم.

النص والإجماع والقياس في إطار «الوحدة المعرفية»:

تَفَرَّعَ عن ذلك التكامل والوحدة في طرق المعرفة البشرية، رؤية تكاملية بين أجناس الأدلة الشرعية: «النص» مع «الإجماع»، و«القياس» مع «النص»، بهذا التكامل تبطل دعوى بعض المتكلِّمين وأهل الرأي، من إمكانية ووقع مخالفة الإجماع للنص الشرعي، دون ظهور نص يدل على المخالفة، لكن الإجماع لا يمكن أن يخالف النص؛ فالأمة لا تجتمع على مخالفة نَصٍّ إلا ومعها نص معلوم يعلمون أنه الناسخ للأول، «فدعوى تعارض النص والإجماع باطلة»[2].

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٢٦٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ٢٦٧.

ولذلك فإن بعض المتأخرين، عكسوا المنهجية السلفية في التفقه، التي تبتدئ بالكتاب والسُّنَّة ثم الإجماع، بحيث صَدَّرُوا الإجماع في النظر الفقهي، فإن وجدوه لم يلتفتوا إلى غيره، وإن وجدوا نَصًّا خالفه اعتقدوا أنه منسوخ بنص لم يبلغنا.

يشرح ابن تيميَّة تعليلهم تقديم الإجماع على النص، مع نقد مقالتهم، مشيرًا إلى تَعَذُّر الإجماع الأصولي الذي يحتجون به، إذ يقول: «... ذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص، فلا بد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ، فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة، وحفظت النص المنسوخ، فهذا لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نُهِيَتْ عن اتباعه، وإضاعة ما أُمِرَتْ باتباعه، وهي معصومة عن ذلك، ومعرفة الإجماع قد تتعذَّر كثيرًا أو غالبًا، فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين؟ بخلاف النصوص، فإن معرفتها ممكنة متيسرة»[1].

وكما أن الإجماع لا يعارض النص، فكذلك القياس الصحيح لا يعارض النص الصحيح، وعلى حد تعبير ابن تيميَّة فإن «دلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس خالف دلالة النص، فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياسًا صحيحًا، كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح»[2].

ولابن تيميَّة انتقاد لوصف كثير من الفقهاء، ما ثبت بالنص أو الإجماع من بعض الأحكام الشرعية، بأنها خلاف القياس، كالتوضؤ من لحوم الإبل، والفطر بالحجامة، والسَّلَم والمُزَارَعة والمساقاة، وغيرها من الأحكام الشرعية، ففي سياق إجابته عن سؤال ورد له، عن صوابيَّة وصف هؤلاء الفقهاء لتلك الأحكام الشرعية: بأنها خلاف القياس، وعن صحة معارضة

---

(١) المصدر نفسه ١٩/٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢) المصدر السابق ١٩/٢٨٨.

القياس الصحيح للنص[1]، فقد بَيَّنَ عدم صحة ذلك الوصف، وأَكَّد توافق النص مع القياس الصحيح، واستحالة تعارضهما؛ لأن القياس والنص يعودان إلى قيمة العدل الذي بعث الله به رسوله[2]، ثم تَتَبَّعَ الأمثلة التي وردت في السؤال وغيرها، مما زعم بعض الفقهاء بأنها خلاف القياس، مُبيِّنًا موافقتها للقياس الصحيح[3].

---

(١) الذي يظهر أن السائل تلميذه «ابن القيم»، حيث صرح بأنه سأل شيخه السؤال نفسه المذكور، ثم نقل إجابة شيخه التي حصَّلها بخطه ولفظه، مع بعض التعقيبات القليلة والشرح ضمنها الإجابة، انظر: إعلام الموقعين ٣/ ١٦٥ ـ ٢٥٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢٠/ ٥٠٤ ـ ٥٠٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢٠/٥٠٦ ـ ٥٨٣.

المبحث الثاني

الواجب والواقع في الرؤية السياسية

وفيه:

- أولًا: مأزق النظرية السياسية.
- ثانيًا: محاولة التوفيق بين الواجب والواقع.

المبحث الثاني

الواجب والواقع في الرؤية السياسية

لم يكن هدفي من هذا المثال بيان أبعاد الرؤية أو النظرية السياسية عند ابن تيميَّة، فقد أُفْرِدَتْ بالبحث من زوايا متعددة، ومن قِبَل باحثين مُتَعدِّدِي المشارب[1]، وإنما غرضي بيان موقف ابن تيميَّة من أكبر المآزق في النظرية السياسية الإسلامية، الذي يتمثل في التوفيق بين الواجب الشرعي والواقع المفروض، فقد حاول في موقفه ذلك الجمع والتوفيق بينهما في رؤية شرعية، أراد لها أن تكون جامعة، تنشد الانسجام والاستقرار السِّيَاسِي.

(١) من تلك المؤلفات:

١ ـ نظريات شيخ الإسلام ابن تيميَّة في السياسة والاجتماع، هنري لاووست، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، تقديم وتعليق: مصطفى حلمي، دار الأنصار بالقاهرة.

٢ ـ ابن تيميَّة وفكره السياسي عند فقهاء أهل السُّنَّة، قمر الدين خان، ترجمة: أحمد البغدادي، مكتبة الفلاح، ٢٠٠٨م.

٣ ـ آراء ابن تيميَّة في الحكم والإدارة، محمد بن محمد آل فريان، دار الألباب، ط. الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤ ـ الفكر السياسي عند ابن تيميَّة، بَسَّام عطية إسماعيل فرج، دار الياقوت، ٢٠٠٢م.

٥ ـ النظرية السياسية عند ابن تيمية، حسن كوناكاتا، دار الأخلاء للنشر والتوزيع، الدمام ومركز الدراسات والإعلام دار إشبيليا، الرياض، ط. الاولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

أَوَّلًا: مَأْزِقُ النَّظَرِيَّةِ السِّيَاسِيَّة

ظهر ذلك المأزق النظري، بعد تَحوُّلِ النِّظَام السياسي الإسلامي من نظام الخلافة الراشدة إلى النظام الملكي، من نظام سياسي شوري، يتأسس بناؤه على مبدأ الشورى، إلى نظام سياسي وراثي يتأسس بناؤه على القهر والغلبة.

فمصدرُ السُّلطة السياسية في نظام الخلافة الأمةُ، التي تضفي عليها الشرعية باختيارها، وتكليفها من يمثلها وينوب عنها، وهذا ما ابتدأ بتقريره أول خليفة للإسلام، أول الخلفاء الرَّاشدين «أبو بكر الصديق» رضي الله عنه، حينما قال في خطبة توليه الخلافة بشورى ورضي المؤمنين: «إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري لعلكم ستكلِّفونني ما كان رسول الله ﷺ يطيق...»[1]، وهو بعينه ما اختتم به آخر الخلفاء الراشدين علي رضي الله عنه، وذلك في خطبة مبايعته، إذ قال: «يا أيها الناس... إن هذا أَمْرُكم ليس لأحد فيه حق إلا من أَمَّرتم...»[2].

وقد ألمح النبي ﷺ إلى هذا المعنى ـ أي: رجوع السلطة السياسية إلى الأمة في اختيار الحاكم ـ إذ يقول حينما سُئِل: من تؤمِّرُ بَعدَك؟ فقال: «**إن تُؤَمِّرُوا أبا بكر تجدوه أمينًا، زاهدًا في الدنيا راغبًا في الآخرة، وإن تُؤمروا عمر**

---

(١) أخرجها الطبري في تاريخه «تاريخ الرسل والملوك»، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ٣/ ٢٢٤. وبلفظ آخر ابن سعد في الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م، ٣/ ١٦٧.

(٢) أخرجها الطبري في تاريخه ٤/ ٤٣٥.

تجدوه قويًّا أمينًا، لا يخاف في الله لومة لائم، وإن تُؤمروا عليًّا ولا أراكم فاعلين تجدوه هاديًا مهديًّا يأخذ بكم الطريق المستقيم»[1].

وقد أفصح بهذه المصدرية والمرجعية، مبدأ عظيم من مبادئ الإسلام، ألا وهو «مبدأ الشورى»، ذلك المبدأ الذي وصف الله به المؤمنين، وقرنه بالاستجابة لله وإقامة الصلاة، فقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى: ٣٨]، وإذا كان أمر المؤمنين شورى بينهم، فإن من أعظم أمورهم السلطة والحكم، الذي يترتب عليه المصالح الدنيوية والدينية، وتحقيقًا لهذا المبدأ أمر الله نَبيَّه ﷺ به فقال: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وقد طبَّق الصحابة رضي الله عنهم هذا المبدأ في بناء النظام السياسي، بصور مختلفة، سواءٌ أكان عن طريق الانتخاب والاختيار المباشر، كما في ولاية أبي بكر وعلي رضي الله عنهما، أم عن طريق الاستخلاف المرتبط بمبدأ الشورى، كما في ولاية عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أم بصورة الجمع بين طريقتي الاختيار المباشر والاستخلاف عن طريق الشورى، كما في ولاية عثمان رضي الله عنه.

بل إن المُحَدَّث أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، قد حكم حكمًا صارمًا بإبطال كل سلطة وحكم سياسي، يأتي من غير طريق الشورى، فقد قال في سياق حكايته قصة استخلاف أبي بكر رضي الله عنه: «من بايع رجلًا من غير مَشورةٍ من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تَغِرَّةَ أن يقتلا...»[2].

لقد أصبح نظام الخلافة الراشدة أُنْمُوذَجًا للنِّظام السِّياسي الشَّرعي الإسلامي، بالغ النبي ﷺ في الأمر بالتمسك به، وحذَّرَ من مخالفته، فقال: **«أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن عبدًا حبشيًّا، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين المهديين تَمَسَّكُوا بها، وعَضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة**

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده ١/١٠٩، وصحح إسناده أحمد شاكر، برقم (٨٥٩) ٢/١٥٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (٦٨٣٠).

بدعة، وكل بدعة ضلالة»[1].

لكن تلك النظرية السياسية الإسلامية الناضجة، لم يُكْتَبْ لها الاستمرار في الحياة السياسية العملية، إذ جاء بعدها «الاختلاف الكثير» الذي أشار إليه النبي ﷺ، وأصيبت الأمة بأُمِّ البِدَع السِّياسيَّة، وهي الانقلاب على الشرعية السياسية، التي مَثَّلَها نظام الخلافة الراشدة، فانتقل نظام الحكم في الإسلام من الخلافة الراشدة إلى النظام الملكي، ولَعَلَّ ذلك «الانقلاب السياسي»، من أوائل جَوَانِب الأمة الحضارية عَطَبًا، بل وأَوَّلُ مظهر من مظاهر تَأَزُّم هُوُيِّتها الحضارية، وقد تنبَّأ النبي ﷺ بهذا الانقلاب السياسي وأثره في نقض العروة السياسية، عروة الحكم الراشدي، ومن ذلك قوله: «لَتُنْتَقَضَنَّ عُرَى الإسلام، عُروةً عُروةً، فكلما انتقضت عروة تَشَبَّث الناس بالتي تليها، فأَولُهن نقضًا الحكم، وآخرهن الصلاة»[2].

وليس هذا «الاختلاف الكثير»، والارتداد عن سُنَّة الخلفاء الراشدين في الحكم والسياسية، أمرًا هينًا، بل إنه أمر عظيم يُصوِّرُه النبي ﷺ، إذ يقول: «**تدور رَحَى الإسلام بعد خمس وثلاثين، أو ست وثلاثين، أو سبع وثلاثين، فإن يَهْلَكُوا فسبيل من هلك، وإنْ يَقُمْ لهم دينهم يقم لهم سبعين عامًا...**»[3].

وفي شرح هذا الحديث الشريف، يقول «الخطيب البغدادي»: «قوله: «**تدور رحى الإسلام**» مَثَلٌ، يريد أن هذه المدة إذا انتهت حَدَثَ في الإسلام أمر عظيم، يُخَافُ لذلك على أهله الهلاك، يقال للأمر إذا تغير واستحال: قد دارت رحاه، وهذا ـ والله أعلم ـ إشارة إلى انقضاء مدة الخلافة.

وقوله: «**يقم لهم دينهم**»؛ أي: ملكهم وسلطانهم، والدين: المُلْكُ

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ١٢٦/٤، وأبو داود في سننه برقم (٤٦٠٧) وغيرها، وصححه الألباني في الإرواء، برقم (٢٤٥٥).

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٢٥١/٥، وابن حبان في صحيحه، برقم (٦٧١٥)، وصححه الألباني في الجامع الصحيح، برقم (٥٤٧٨).

(٣) أخرجه أحمد في المسند، ٣٩٠/١، ٤٥١، وابن حبان في صحيحه، برقم (٦٦٦٤)، وصححه الألباني في السلسلة برقم (٩٧٦).

والسُّلطان، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ﴾ [يوسف: ٧٦]، وكان بين مبايعة الحسن بن علي معاويةَ بنَ أبي سفيان إلى انقضاء ملك بني أمية من المشرق، نحوًا من سبعين سنة»[١].

أنتج ذلك «الاختلاف الكثير» نظامًا سياسيًّا مَلَكيًّا، يتعارض مع النظام الراشد الشوري، كما هو في عهد الخلفاء الراشدين، فإذا كانت طبيعته قائمة على مبدأ الشورى، وشرعيته مستندة إلى اختيار الأمة، فإن طبيعة النظام السياسي الملكي، تقوم على أحد أمرين، أو كليهما، **وهما**:

الأول: اغتصاب سلطة الأمة بالقوة والقهر.

الثاني: توريث السلطة حسب النظام الوراثي.

وثالثة أخرى غالبًا ما تلازمه وهي: الحكم في كثير من أحكامه بمقتضى الشهوة والهوى، لا بمقتضى الشرع.

والتمايز بين هذين النظامين ثابت في الأحاديث الشريفة والآثار، بل وإطباق الأمة على الحَدِّ الفاصل بين الخلافة الراشدة، وما بعدها من الأنظمة الملكية، ومن تلك الأحاديث ما رواه «سَفِيْنَة» مولى رسول الله ﷺ مرفوعًا: «**الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك**»، ثم قال سفينة للراوي عنه: أَمْسِكْ خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان، ثم قال: خلافة علي، قال الراوي عنه: فوجدناها ثلاثين سنة، قال سعيد [وهو الراوي عن سفينة]: فقلت له: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذبوا بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك»[٢].

وذلك التمايز بين النظامين، هو ما كان مُتقرَّرًا عند الرعيل الأول من الصحابة والتابعين، فقد صدع به «عبد الرحمٰن بن أبي بكر» رضي الله عنه في جَمْعٍ من

---

(١) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ، السعودية، ص٢٣٠.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٥/ ٢٢٠، ٢٢١، والترمذي في الجامع برقم (٢٢٢٦)، وأبو داود في السنن برقم (٤٦٤٦ و٤٦٤٧)، وصححه الألباني في السلسلة برقم (٤٥٩).

الصحابة والتابعين، ففي «سنن النسائي»، وأصله في «صحيح البخاري»، أن معاوية رضي الله عنه كتب إلى عامله «مروان» بالمدينة أن يأخذ البيعة لابنه يزيد، فقال: إن أمير المؤمنين رأى أن يستخلف عليكم ولده يزيد، سُنَّةَ أبي بكر وعمر، فقام عبد الرحمٰن بن أبي بكر، فقال: «سُنَّة هرقل وقيصر، إن أبا بكر وعمر لم يجعلاها في أولادهما ولا أحد من أهل بيتهما»[1].

بعد ذلك «الانقلاب السياسي» بَرَزَ المَأْزِق في «النظرية السياسية الإسلامية»، ويَكْمُنُ عُمْقُهُ في بحث شرعية بناء السلطة الحاكمة المستبدة المُتَغلِّبة، فإنها تصطدم مع معيار الشرعية السياسية في الإسلام ـ وهو نظام الخلافة الراشدة ـ المتناقض مع طبيعة الاستبداد والتغلب والقهر والتوريث، والذي يجعل الأُمَّة مصدرًا للسلطة السياسية، ويَردُّ الحاكميَّة والتشريع إلى الله سبحانه.

لكن «الواقع السياسي» و«الأعراف التاريخية»، استقرَّت على قبول «النظام الملكي» والحكم المُتَغلِّب المستبد، فقد تَعلَّقَت به المصالح السياسية والاجتماعية، وكُبِتَتْ به المفاسد الكبرى الدينية والدنيوية، وهنا ارتبك الفقه الإسلامي السياسي؛ لأنه في مقابل التوفيق بين الواجب الشرعي السياسي، المتمثل في الاقتداء بِسُنَّة الخلفاء الراشدين، وبين الواقع المفروض الذي تَعلَّقَت به المصالح الكبرى للأمة.

وتَجَلَّى ذلك الارتباك في مسألة المُتَغلِّب بالسيف، فمن الفقهاء والمحدِّثين من اعتنى بالموقف من ولاية المُتغلِّب بالسيف وأئمة الجور، وذهبوا إلى تحريم الخروج عليهم، استنادًا للأحاديث الشريفة المستفيضة، ولم يُعِيرُوا اهتمامًا بشرعية إمامتهما، ومنهم من فهم من تحريم الخروج تصحيح الإمامة، حتى أن بعضهم جعل طريق التَّغلُّب بالسيف طريقًا شرعيًّا للإمامة، إذ

---

(١) أخرجه النسائي في سننه ٤/١٨٢٦، وغيره، وأصله في صحيح البخاري برقم (٤٨٢٧) وانظر: فتح الباري ٨/ ٤٤٠، وانظر: في الباب أثر التابعي الجليل أبي حازم في مقابلته الشهيرة مع سليمان بن عبد الملك، أخرجها الدارمي في مقدمة سننه، رقم الباب (٥٦).

جعلوه طريقًا ثالثًا بعد اختيار أهل الحَلِّ والعقد وولاية العهد، تنعقد به الإمامة شرعًا[1].

ومنهم من لم يُقِرَّ ولاية المُتغلِّب بالسيف، ولكنه لم يصرح بإنكارها، كما نجده عند «الماوردي»[2]، حيث إنه حَدَّد لثبوت الإمامة طريقين، **وهما**:

الأول: اختيار أهل العقد والحل.

والثاني: عهد الإمام من قبل.

ولم يذكر طريقًا ثالثًا لا تصريحًا ولا تلميحًا، وفي إمامة المُتغلِّب والمستولي، يقول: «ذهب جمهور الفقهاء والمتكلِّمون إلى أن إمامته لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار، ولكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له، فإن اتفقوا أتموا؛ لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد»[3].

ومنهم من يُؤكِّد على «مبدأ الشورى» والاختيار في تأسيس السلطة الحاكمة «الإمامة»، مثل «أبي يعلى الحنبلي»، الذي يرى أن الإمامة تنعقد من وجهين فقط، وهما: اختيار أهل الحل، والعهد من الإمام السابق[4]، بل إن الطريق الثاني وهو العهد، يعود إلى الشُّورى، فإنه ـ في نظره ـ لا تنعقد الإمامة بمجرد العهد، بل بعهد المسلمين وإمضائه، وبناء على ذلك فإنه يرفض أن تكون الغلبة طريقًا للولاية[5].

وتصحيح إمامة المُتَغلِّب أو الجائر بناءً على تحريم الخروج، وما يترتب

---

(١) انظر على سبيل المثال: روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ١/ ٤٣ ـ ٤٦ والكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، ابن قدامة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م، ٤/ ١٤٦.

(٢) ولا يخفى على الناظر أن «الماوردي» وإن لم يصرح بإقرار التغلب بالسيف فقد حاول تطبيع «الاستبداد السياسي» عن طريق توصيف واقع الحكم في زمنه وتسويغه من الناحية الفقهية وتأييده بالممارسة الفارسية السياسية!.

(٣) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص٩.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية، أبو يعلى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ص٣٣.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص٢٤، والمعتمد في أصول الدين، القاضي أبو يعلى، دار المشرق، بيروت، ص٢٣٨.

عليه من مفاسد، إحدى الإشكالات المنهجية التي وقع فيه بعض الفقهاء، فإنَّه لا تلازم بين الحكم بالشرعية، وموقف الخروج على الإمام، فإن منطق ومدار الحكم بالشرعية النصوص وعمل الخلفاء الراشدين، ومدار الموقف من الخروج موازين المصلحة والمفسدة، فإبطال شرعية إمامة المغتصب، لا يلزم منه وجوب أو استحباب الخروج عليه، بل ربما يحرم الخروج عليه، وتجب طاعته لاعتبارات المصالح والمفاسد، ويمكن الوصول إلى هذا الموقف دون اضطرارنا إلى إضفاء الشرعية على إمامته، والخلط بين الحكم والموقف، أَدَّى بهم إلى المساواة بين إمامة الاضطرار وإمامة الاختيار في الشرعية، مع التمايز الجلي بين حالة الاضطرار وحالة الاختيار، فإن قبول ولاية المُتغلِّب اضطرارًا تحت ضغط الواقع، لا يعني قبولها شرعًا.

ثَانِيًا: مُحَاوَلَةُ التَّوْفِيقِ بَيْنَ الوَاجِبِ والوَاقِعِ

ممن أثار ذلك المأزق «ابن المطهر الحلي» معترضًا به على أهل السُّنَّة، إذ نسب إليهم أنهم ساقوا الإمامة بعد الخلفاء الراشدين في بني أمية، وبني العباس وفي بعضهم من الجور والظلم ما لا يخفى[1].

وقد أجاب ابن تيميَّة عن هذا في سياق نقضه كتاب «ابن المطهر»، مشيرًا إلى معادلة الواجب والواقع، إذ يقول: «أهل السُّنَّة لا يقولون: إن الواحد من هؤلاء كان هو الذي يجب أن يُولَّى دون من سواه، ولا يقولون: إنه تجب طاعته في كل ما يأمر به، **بل أهل السُّنَّة يخبرون بالوَاقِع، ويأمرون بالواجب، فيشهدون بما وَقَع، ويأمرون بما أمر الله به ورسوله**، فيقولون: هؤلاء هم الذين تَوَلَّوا: وكان لهم سلطان وقدرة يقدرون بها على مقاصد الولاية: من إقامة الحدود، وقسم الأموال، وتولية الولايات، وجهاد العدو، وإقامة الحج والأعياد والجُمَع، وغير ذلك من مقاصد الولايات»[2].

فالمأزق السياسي النظري يطرح السؤال التالي: كيف يمكن التوفيق بين حكم الواقع وحكم الشَّرع؟ أو بين ما وقع وما وجب؟ لقد أقام ابن تيميَّة منطقه في الموازنة بين الواجب والواقع، والتوفيق بينهما على أمرين:

الأول: نظرية الشَّوْكة والقُدْرة، حيث جعل القدرة التي يتمتع بها

---

(١) انظر: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، ابن مطهر الحلي، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، مؤسسة عاشوراء، مشهد، ط. الأولى، ١٣٧٩هـ، ص٣٣.

(٢) منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ١/٥٤٧.

الإمام، ومبايعة أهل الشوكة له، معيارًا لقبول إمامته، ظهرت تلك النظرية لديه في سياق نقده الشيعة الإمامية، الذين يؤمنون بإمامة أئمتهم، دون وجودها في الواقع، لا سيما في إمامة الغائب، الذي لا قدرة له ولا سلطان، ولا تتحقق به مقاصد الإمامة[1]، فمنطق الولاية وهويتها ـ عنده ـ تقوم على القدرة والشوكة والسلطان، ولذلك يقول عن مستند ثبوت الإمامة: «تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إمامًا حتى يوافقه أهل الشوكة عليها، الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إمامًا»[2].

فالمعيار الذي يضفي على الإمام الشرعية ـ في نظر ابن تيميَّة ـ القدرة ومبايعة أهل الشوكة، لا يفرق في ذلك بين ولاية جاءت بالشورى والرضا، وبين ولاية جاءت بالقهر والقوة، ولذلك طرد هذه النظرية على ولاية الخلفاء الراشدين، ثم قال: «وأما نفس الولاية والسلطان: فهو عبارة عن القدرة الحاصلة، ثم قد تحصل على وجهٍ يحبه الله ورسوله؛ كسلطان الخلفاء الراشدين، وقد تحصل على وجه فيه معصية؛ كسلطان الظالمين»[3].

ولا ريب أن ممارسة الحاكم أو الإمام للسياسية، تفتقر إلى قوة وقدرة تساندها، وإلَّا أخفق في إدارة شؤون الأمة، ولذلك كان من أهم خصائص الدولة ـ كما يقرره أهل القانون ـ احتكار القُوَّة المُسلَّحة واستخدام العنف في وظائفها الجزائية، لكن يجب التمييز بين حالتي التأسيس والممارسة، فتأسيس السلطة ـ في النظرية السياسية الإسلامية ـ يتم وفق عقد الرِّضى والشورى، وأما ممارسة السلطة مهامها، فإنها تستند إلى القوة والقدرة والشوكة في فرض النظام، فمبدأ الشورى هو الذي يُؤَسِّسُ للقوة والقدرة والشوكة، وليس العكس، ونظام الخلافة الراشدة ـ في رأيي ـ لم يستند في تأسيسه على الإكراه أو

---

(١) انظر: المصدر السابق ١/٥٤٨ ـ ٥٤٩.
(٢) المصدر نفسه ١/٥٢٧.
(٣) المصدر نفسه ١/٥٣٠.

الاغتصاب، كما هو موجود في الأنظمة المستبدة، المخالفة لنظام الخلافة السياسي، وإنما تأسس على «مبدأ الشورى»، كما في سقيفة بني ساعدة، وتبعته القوة والقدرة والشوكة!

لكن ابن تيميَّة لم يُفرِّقْ بين هذين الحالين، مما أَدَّى به إلى الإقرار بشرعية نظرية الغلبة والقهر في السياسة! وكان رأيه في هذه المسألة امتدادًا للفقه الذي نشأ تحت ضغط الواقع، والذي نقل سلطة الواقع إلى سلطة شرعية من جهة معايير المصلحة، وصنَّفها من الواجب الشرعي لا من الممكن الشرعي.

فمناط شرعية الإمام ـ في نظره ـ القدرة المُتحقِّقَة في الواقع، وليس معيارها الشرعية المستمدة من استحقاق الإمام للإمامة، المتمثلة في تحقيق الشروط الذاتية للإمام، والطريق الشرعي الموصل إليها، الذي يتجلَّى في الشورى، وهذا ما يُفسِّر غياب مصطلح «أهل الحل والعقد» ـ المشهور عند الفقهاء ـ عن تنظيراته السياسية، الذي يومئ إلى معنى الشورى والاختيار، واستبداله بمصطلح «أهل الشوكة»، الذي يجعل الواقع فيصلًا في إضفاء الشرعية.

لكن الواقع ـ في رأيه ـ ليس منفصلًا عن الشرع، فسلطة القهر والغلبة والشوكة، مقبولة شرعًا في إطار المصالح الشرعية، وكثيرًا ما يُعلِّلُ قبول ولاية القهر والجور بتحقيق مقاصد الإمامة، وينقل عن أئمة السلف أنهم قالوا: «من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية، فهو من أُولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم ما لم يأمروا بمعصية الله»[(١)].

لم تقف رؤيته للشَّرْعِيَّة عند الواقع، بل تجاوزته إلى آفاق أرحب، خَفَّفَت من حدة رأيه المتأثر بضغط الواقع، فقد حَوَّلَ المركزية السياسية من الحاكم أو الإمام إلى الشريعة، وهذا ما ميَّزَه عن غيره، ممن جعل للإمام مركزية مُتَحكِّمَة في السياسة، سواءٌ أكانوا من الغلاة؛ كالشيعة الإمامية، أو من المرجئة الذين

---

(١) المصدر السابق ١/ ٥٢٧.

يسلكون مسلك طاعة الإمام مطلقًا، أو من بعض الفقهاء الذين غَلَّبوا بحث الخروج على الأئمة على الخروج عن الشريعة، ويتضح ذلك بالأمر الثاني المكوِّن لرؤيته في الموازنة بين الواجب والواقع.

الثاني: سيادة الشريعة وتحقيق المقاصد الشرعية، فالإمام ـ في نظره ـ ليس مركز الشرعية، وإنما الشريعة هي المعيار لشرعية النظام السياسي، فإذا حَقَّقَت الولاية المقاصد الشرعية، كانت ولاية شرعية، سواء أكانت ولاية تَغَلُّب أم ولاية اختيار، أم ولاية واحدة أم متعددة.

فالشريعة لا بُدَّ أن تسود حتى ولو عارضها الإمام، إذ هو محكوم بها، وفي تقرير ذلك يقول ابن تيميَّة: «السُّنَّة أن يكون للمسلمين إمام واحد، والباقون نوابه، فإذا فرض أن الأمة خرجت عن ذلك لمعصية من بعضها، وعجز من الباقين، أو غير ذلك، فكان لها عدة أئمة، لكان يجب على كل إمام أن يقيم الحدود، ويستوفي الحقوق، ولهذا قال العلماء: إن أهل البغي ينفذ من أحكامهم ما ينفذ من أحكام أهل العدل... فهذا عند تفرق الأمراء وتعددهم، وكذلك لو لم يتفرقوا، لكان طاعتهم للأمير ليست طاعة تامة، فإن ذلك أيضًا إذا أسقط عنه إلزامهم بذلك لم يسقط عنهم القيام بذلك، بل عليهم أن يقيموا ذلك، وكذلك لو فرض عجز بعض الأمراء عن إقامة الحدود والحقوق، أو إضاعته لذلك لكان ذلك الفرض على القادر عليه...»[(١)].

لا يبحث ابن تيميَّة عن القالب والطريقة والشروط النظرية المُؤَسِّسَة للولاية، كما يفعله الفقهاء، وإنما يبحث عن تحقيق الولاية للمقاصد والكلِّيَّات الشرعية، وأعظمها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن جميع الولايات الإسلامية ـ عنده ـ مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[(٢)].

وحقيقة طاعة الإمام ـ في نظره ـ إنما هي طاعة لله، فليست طاعة الإمام بمقصودة أصالة، ولذلك كانت الطاعة للأئمة مقيدة بطاعة الله ومُسَيَّجَة بسياج

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣٤/ ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٢) انظر: الحسبة في الإسلام، ابن تيميَّة، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠هـ، ص٧٦.

الشريعة، فليست من قبيل الطاعة المطلقة؛ كالطاعة الشامية لأولي الأمر، أو كالطاعة الرافضية العمياء لأئمتهم[1].

وبناءً على سيادة الشريعة يرى ابن تيميَّة ـ خلافًا لكثير من فقهاء المذاهب ـ أن قتال الخارجين المأمور به شرعًا، لا ينطبق على الخارجين عن الإمام، وإنما المراد الشرعي بهذا القتال هو قتال الخارجين عن الشريعة، وأكَّد خُلُوَّ السُّنَّة من الأحاديث الصحيحة الآمرة بقتال الخارجين عن الإمام، مُفنِّدًا استدلالهم، بل حَلَّلَ الأسباب العلمية التي أدت بهم إلى الخلط بين قتال الخارجين على الشريعة والخارجين على الإمام، مبيِّنًا أن خروج مُتَّبِعٍ للشريعة على الإمام من باب الفتنة التي لا ينبغي المشاركة فيها، وإن دلَّ هذا فإنما يدل على أن الإمام والخارج عليه ـ في نظره ـ سواء، باعتبار أن شرعيتهما مستمدة من منطق واحد، وهو القوة والشوكة والغلبة، لم يكن منطقًا شرعيًّا محضًا، فكلاهما متنافس على السلطة، وصراعهما صراع فتنة، يجب الإصلاح بينها.

وفي تحليل تلك المسألة يقول: «. . . لما اعتقدت طوائف من الفقهاء وجوب القتال مع علي جعلوا ذلك «قاعدة فقهية» فيما إذا خرجت طائفة على الإمام بتأويل سائغ وهي عنده راسلهم الإمام، فإن ذكروا مظلمة أزالها عنهم، وإن ذكروا شبهة بيَّنها، فإن رجعوا وإلا وجب قتالهم عليه وعلى المسلمين.

ثم إنهم أدخلوا في هذه القاعدة: «قتال الصديق لمانعي الزكاة» و«قتال علي للخوارج المارقين»، وصاروا فيمن يتولى أمور المسلمين من الملوك والخلفاء وغيرهم يجعلون أهل العدل من اعتقدوه لذلك، ثم يجعلون المقاتلين له بغاة، لا يفرقون بين قتال الفتنة المنهي عنه، والذي تركه خير من فعله، كما يقع بين الملوك والخلفاء وغيرهم وأتباعهم؛ كاقتتال الأمين والمأمون وغيرهما، وبين قتال «الخوارج» الحرورية المرتدة، والمنافقين «كالمزدكية» ونحوهم.

وهذا تجده في الأصل من رأي بعض فقهاء أهل الكوفة وأتباعهم، ثم

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٣/ ٣٨٧ ـ ٣٨٩.

الشافعي وأصحابه، ثم كثير من أصحاب أحمد، الذين صنفوا «باب قتال أهل البغي» نسجوا على منوال أولئك تجدهم هكذا، فإن «الخرقي» نسج على منوال «المزني»، و«المزني» نسج على منوال مختصر «محمد بن الحسن»، وإن كان ذلك في بعض التبويب والترتيب.

والمصنفون في الأحكام: يذكرون قتال البغاة والخوارج جميعًا، وليس عن النبي ﷺ في «قتال البغاة» حديث إلا حديث «كوثر بن حكيم» عن «نافع»، وهو موضوع[1]، وأما كتب الحديث المصنفة مثل: صحيح البخاري، والسنن، فليس فيها إلا قتال أهل الردة والخوارج، وهم أهل الأهواء، وكذلك كتب السُّنَّة المنصوصة عن الإمام أحمد وغيره، وكذلك فيما أظن كتب مالك وأصحابه، ليس فيها (باب قتال البغاة)، وإنما ذكروا أهل الردة وأهل الأهواء، وهذا هو الأصل الثابت بكتاب الله وسُنَّة رسوله، وهو الفرق بين القتال لمن خرج عن الشريعة والسُّنَّة، فهذا الذي أمر به النبي ﷺ.

وأما القتال لمن لم يخرج إلا عن طاعة إمام معين، فليس في النصوص أمر بذلك، فارتكب الأولون ثلاثة محاذير:

الأول: قتال من خرج عن طاعة ملك معين وإن كان قريبًا منه ومثله ـ في السُّنَّة والشريعة ـ لوجود الافتراق، والافتراق هو الفتنة.

الثاني: التسوية بين هؤلاء وبين المرتدين عن بعض شرائع الإسلام.

والثالث: التسوية بين هؤلاء وبين قتال الخوارج المارقين من الإسلام، كما يمرق السهم من الرميَّة»[2].

ثم بَيَّنَ أثر «الأهواء السياسية» في ترويج ذلك الغلط الفقهي، واتخاذه ذريعة إلى القمع السياسي، قائلًا: «ولهذا تجد تلك الطائفة يدخلون في كثير

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركة في «قتال أهل البغي» ٢/ ١٥٥ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ لعبد الله بن مسعود: **«يا ابن مسعود أتدري ما حكم الله فيمن بغى من هذه الأمة؟»** قال ابن مسعود: الله ورسوله أعلم قال: **«فإن حكم الله فيهم أن لا يتبع مدبرهم ولا يقتل أسيرهم، ولا يذفف على جريحهم»** وتعقبه الذهبي، وأعلَّه بـ«كوثر بن حكيم» وقال: إنه متروك.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/ ٤٥٠ ـ ٤٥٢.

من أهواء الملوك وولاة الأمور، ويأمرون بالقتال معهم لأعدائهم، بناء على أنهم أهل العدل وأولئك البغاة، وهم في ذلك بمنزلة المُتَعَصِّبين لبعض أئمة العلم، أو أئمة الكلام، أو أئمة المشيخة على نظرائهم مُدَّعِين أن الحق معهم، أو أنهم أرجح، بهوى قد يكون فيه تأويل بتقصير، لا بالاجتهاد، وهذا كثير في علماء الأمة وعُبَّادها وأمرائها وأجنادها، وهو من البأس الذي لم يرفع من بينها، فنسأل الله العدل، فإنه لا حول ولا قوة إلا به»[١].

أعطى ابن تيميَّة للشريعة القيمة العليا، والمعيارية التي يستمد النظام السياسي منها شرعيته، فأصبح الولاء السياسي الضامن لتماسك الأنظمة السياسية، والمُؤسِّس لبنائها، يدور حول «ولاء الأمة للشريعة» لا «ولاء الأمة لحاكمها»، ولذلك عاب ابن تيميَّة على كثير من الفقهاء تجاهلهم بيان حكم الخارجين عن الشريعة، مع تضخيمهم وتركيزهم على حكم الخارجين عن الإمام[٢].

ويأتي اعتناؤه ببيان مسألة «الطائفة الممتنعة» عن الالتزام بالشريعة أو بعضها، في سياق تأكيده سيادة الشريعة، فقد جزم بوجوب قتالها، وجهادها، وفي ذلك يقول في سياق إيجابه قتال التتار: «كل طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة، من هؤلاء القوم وغيرهم، فإنه يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين، وملتزمين بعض شرائعه. . .»[٣].

بتلك الرؤية السياسية القائمة على «نظرية القدرة والشوكة» و«مركزية الشريعة» يمكن تفسير تجاهل ابن تيميَّة البحث في شرعية الإمام، من حيث طرق انعقاد الإمامة، وشروطها، وخُلُوِّ تلك المسائل من كتابه «السياسية الشرعية»، خلافًا لما هو موجود في كتب «الأحكام السلطانية»، فإنه تجاوز

---

(١) المصدر نفسه ٤/٤٥٢.

(٢) انظر: المصدر السابق ٢٨/٤٨٦ ـ ٤٨٧.

(٣) المصدر نفسه، ٢٨/٥٠٢.

البحث في شرعية الإمام، إلى البحث في أدائه ومهامه ووظائفه وممارسته، كما أنه صمت صمتًا مطبقًا عن «مبدأ الشورى» المُؤسِّس، محوِّلًا البحث إلى «مبدأ الشورى» في الممارسة السياسية فيما بعد بناء السلطة.

حاول ابن تيميَّة بتلك الرؤية أن يتوازن بين الواجب الذي قرر به سيادة الشريعة، وبين الواقع الذي أثبت به شرعية الحاكم أو الإمام، ثم إنه من خلال مفهوم «الوحدة المعرفية» رَدَّ كلًّا من الواجب والواقع إلى مصدر واحد، وهو النظر الشرعي، فالأول يستند إلى النصوص الشرعية، والثاني يَتَّكِئُ على المصالح الشرعية.

وبناء على ذلك فإن الطريقة الشرعية في التعامل مع أئمة الجور والظلم ـ كما يراها ـ «متوسطة بين طريق الحرورية وأمثالهم، ممن سلك مسلك الورع الفاسد الناشئ عن قلة العلم، وبين طريقة المرجئة وأمثالهم، ممن يسلك مسلك طاعة الأمراء مطلقًا، وإن لم يكونوا أبرارًا»(١).

النِّظَام السياسي المَلَكِي بين الواقع والواجب:

من أوضح الأمثلة على تلك الموازنة موقفه من النظام السياسي الملكي، فإن الشريعة لا تتفق معه ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ من وجهين:

الأول: أنه مَحَطُّ الذَّمِّ والعيب، فقد أفادت الأحاديث القاضية بانقضاء «خلافة النبوة» بالذم للنظام الملكي والعيب له، ومن تلك الأحاديث: ما ثبت عن أبي بكرة أن النبي ﷺ قال ذات يوم: «**من رأى منكم رؤيا**»؟ فقال رجل: أنا رأيت كأنَّ ميزانًا نزل من السماء فوزنت أنت وأبو بكر، فَرَجَحْتَ أنت بأبي بكر، ووزن أبو بكر وعمر، فرجح أبو بكر، ووزن عمر وعثمان فرجح عمر، ثم رفع الميزان، فرأينا الكراهية في وجه رسول الله ﷺ، وفي رواية أخرى لأبي داود، قال: فاستاء لها رسول الله ﷺ ـ يعني: فساءه ذلك ـ فقال: «**خلافة نبوة، ثم يؤتي الله الملك من يشاء**»(٢).

---

(١) المصدر السابق ٢٨/٥٠٨.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٤٦٣٤)، وأحمد في المسند ٥/٤٤ ـ ٥٠، وابن أبي عاصم في السُّنَّة =

وفي بيان الشاهد منه يقول: «. . . خبره بانقضاء «خلافة النبوة» فيه الذم للملك والعيب له، لا سيَّما وفي حديث أبي بكرة، أنه استاء للرؤيا، وقال: «**خلافة نبوة، ثم يؤتي الله الملك من يشاء**»»(١).

فَرفْعُ الميزان ـ في تلك الرؤيا ـ كناية رامزة إلى غياب هدي الإسلام في السياسة، القائم على الميزان الشرعي والعقلي والفطري، ولذلك استاء النبي ﷺ لما سيأتي بعد رفع الميزان السياسي الإسلامي، من المخالفة لهدي الإسلام في السياسة والحكم، وهو النظام الملكي.

الثاني: أنه مُحرَّم في الأصل، ويقرر ذلك قائلًا: «ليس بجائز في الأصل، بل الواجب خلافة النبوة»(٢)، ويستند في ذلك إلى الحديث المشهور ـ الذي سبق لنا إيراده ـ وهو حديث العرباض بن سارية مرفوعًا: «**عليكم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين...**» الحديث، مُقرِّرًا دلالته قائلًا: «فهذا أمر وتحضيض على لزوم سُنَّة الخلفاء، وأمر بالاستمساك بها، وتحذير من المُحْدَثَات المخالفة لها، وهذا الأمر منه [أي: الملك]، والنهي دليلٌ بينٌ في الوجوب»(٣).

وقد استشكل ابن تيميَّة ـ بناء على نظرية القدرة والشوكة ـ اجتماع الذَّم الشرعي للنظام الملكي وما أشبهه، والحمد والثناء الشرعي على نصب الأئمة والأمراء، وما يترتب عليها من الأعمال الصالحة والمصالح الشرعية، ثم استشعر المسؤوليّة العلمية في ذلك قائلًا: «فيجب تخليص محمود ذلك من مذمومه»(٤)، واستشكاله نابع من الاعتقاد بأن الشريعة أوجبت نصب الأئمة مطلقًا، سواء أكانوا عادلين أم ظالمين، جائرين أم مُتَغلِّبين، اعتمادًا على

= برقم (١١٣١)، وصححه الألباني في تخريجه للسُّنَّة لابن أبي عاصم، وفي تخريجه لكتاب الإيمان، ص٣٢٥.

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣٥/ ٢١ ـ ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ٣٥/ ٢٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

نظريته في شرعية الإمام، القائمة على القدرة والشوكة، وفي ذلك نظر بَيِّنٌ.

إن تحريم ابن تيميَّة للنِّظام الملكي، وإثبات ذَمِّه شرعًا، جاء في سياق بيان الواجب الشرعي، لكن بقي النظر في ذلك النظام، من جهة منطق الواقع المفروض، حتى تستقيم المعادلة الشرعية بين الواجب والواقع، فإن النظام السياسي الملكي جائز ـ في نظر ابن تيميَّة ـ من جهة النظر إلى الواقع، فإن الأمة إذا كانت عاجزة عِلْمًا وعَمَلًا، عن الانتقال من النظام الملكي إلى نظام الخلافة الراشدة، «كان ذو المُلْكِ معذورًا في ذلك، وإن كانت خلافة النبوة واجبة مع القدرة، كما تسقط سائر الواجبات مع العجز؛ كحال النَّجَاشِي لَمَّا أسلم وعجز عن إظهار ذلك في قومه، بل حال يوسف الصديق تشبه ذلك من بعض الوجوه، لكن المُلْك كان جائزًا لبعض الأنبياء؛ كداود وسليمان ويوسف»[1].

والعدول عن بعض سُنَّة الخلفاء جائز ـ في نظر ابن تيميَّة ـ إذا كانت هناك معارضة بين الحسنات والسيئات، والمصالح والمفاسد، «كما يجوز ترك بعض واجبات الشريعة، وارتكاب بعض محظوراتها للضرورة، وذلك فيما إذا وقع العجز عن بعض سُنَّتهم، أو وقعت الضرورة إلى بعض ما نهوا عنه، بأن تكون الواجبات المقصودة بالإمارة لا تقوم إلا بما مضرته أقل»[2].

لكن يجب التنبيه هنا إلى أن الفارق بين الملك وخلافة النبوة ـ عند ابن تيميَّة ـ ليس في أصل بناء السلطة على الشورى والرضا، فإن ذلك لا يتفق مع نظريته في القوة والقدرة والشوكة، وإنما الفارق عنده ـ فيما يظهر لي ـ يكمن في الممارسة السياسية، المتمثلة في السنن العملية والقيمية، التي سار عليها الخلفاء الراشدون، وحول هذا المعنى يدور[3]، ولذلك فإنه يفترض تقييد المُلْك بِسُنَّة الخلفاء الراشدين[4]، وإمكانيِّة شوب الخلافة بالملك[5].

---

(١) المصدر السابق ٣٥/ ٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ٣٥/ ٢٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ٣٥/ ٢٣.

(٤) المصدر نفسه، ٣٥/ ٢٥.

(٥) المصدر نفسه، ٣٥/ ٢٧.

لكن لنا أن نتساءل: هل غاب مفهوم الأُمَّة مَرْجِعًا سياسيًّا في اختيار السلطة الحاكمة، عند ابن تيميَّة؟

إن مفهوم الأُمَّة كان حاضرًا بقوة في ذهن ابن تيميَّة، لكنه كان مفهومًا دينيًّا علميًّا، وظيفته حفظ الشريعة[1]، أما «الأمة» مفهومًا سياسيًّا، فلم يكن له حضور واضح في رؤيته السياسية، إلا في إطار نظريته في «الشوكة والقدرة»، والتي لا تعطي مفهوم الشورى والاتفاق والاختيار والحق السياسي للأمة.

لم يُغلِّبْ ابن تيميَّة في رؤيته السياسية الجانب التنظيري العميق، الذي تَمَتَّعَتْ به ذهنيَّتُهُ العلمية، في حَلِّ المُشْكِلات الفكرية من جذورها، كما هو مشاهد في مشكلات المنطق والوجود والمعرفة، ولكنه ـ في رأيي ـ تناول إشكالات الرؤية السياسية، من زاوية الإصلاح العملي الوقائي، الطاغي على الإصلاح النظري الجذري، وهو علاج مُؤقَّت لا يمكنه الإجابة عن كل الأسئلة المحيرة القلقة في هذا الباب، ولا يستطيع تقديم نظرية علمية متماسكة.

(١) انظر: منهاج السُّنَّة، ابن تيميَّة ٦/ ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

الفصل الثاني

وحدة العلاقة بين العقل والنقل

وفيه تمهيد ومبحثان:

- المبحث الأول: تحليل العلاقة بين العقل والنقل.
- المبحث الثاني: نقد قانون المعارضة بين العقل والنقل.

تمهيـــد

لا تمثل علاقة العقل بالنقل أية مشكلة، في رؤية ابن تيميَّة المعرفيَّة، كما تستشكلها المناهج والرؤى المعرفية الأخرى، إذ العلاقة بينهما ـ في نظره ـ علاقة انسجام وائتلاف وتكامل، في بناء مرصوص واحد، يحتضنه سور «الوحدة المعرفية»، ويعززه منطقها؛ لأن أصل النقل الصحيح الكتاب، وأصل العقل الصريح الميزان، وكلاهما من مصدر واحد، ألا وهو الله الذي أنزلهما وبعث بهما أنبياءه ورسله، إذ يقول تعالى مُمْتَنًّا على عباده بإنزالهما: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧]، ويقول سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الحديد: ٢٥].

فالكتاب: هو الوحي المنقول، والميزان: هو ما يعرف به تماثل المتماثلات، واختلاف المختلفات، في الشرعيات والعقليات، فهو العدل الذي يتضمن «اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوِّي بين المتماثلين، ويفرِّق بين المختلفين، بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف»[١].

فالعقل المبني على الفطرة من جنس الميزان، والنقل المؤسَّس على الصِّحة يُتوِّجُه الكتاب، ومَرَدُّهُمَا إلى واحد، وهو الله الذي أنزل الكتاب، وخلق العقل، و«الأمر الشرعي» و«الخلق القدري» يرجعان إليه، كما قال

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤٢٧.

تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، و«ما جاء من عند الله، فإنه متفق مؤتلف، فيه صلاح أحوال العباد، في المعاش والمعاد»[١] على حد تعبير ابن تيميَّة.

إنه لا يجوز قط ـ والحالة هذه كما صَرَّح بها ابن تيميَّة ـ «أن يختلف الكتاب والميزان، فلا يختلف نَصٌّ ثابت عن الرسل وقياس صحيح، لا قياس شرعي ولا عقلي، ولا يجوز قَطُّ أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية. . .»[٢]، لكن كيف يصح أن نقول: إن الرسل أُرسِلَت بالميزان العقلي، مع أن موازين العقول ثابتة للبشرية، قبل إرسال الرسل؛ لأنها من أصل خلقتهم وفطرهم؟

يجيب ابن تيميَّة بتأكيده على وحدة الأدلة العقلية والعلوم النبوية الوحيية، وإرشاده إلى أن وظيفة الأنبياء تنبيه الفطر وإثارتها والتذكير بها ـ كما أشرت إليه فيما سبق ـ ولذلك يقول جوابًا على ذلك السؤال: «قيل: لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية، التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، فإن الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة، التي يُستدل بها على المطالب الدينية، فليس العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيمًا للعلوم النبوية، بل الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ بَيَّنَت العلوم العقلية، التي بها يتم دين الناس علمًا وعملًا، وضربت الأمثال، فَكَمَّلَت الفطرة بما نَبَّهتْها عليه، وأرشدتها مما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة، فأزالت ذلك الفساد وبيَّنت ما كانت الفطرة معرضة عنه، حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزلها الله وبيَّنتها رسله»[٣].

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٥/٣١٨.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤١٧ ـ ٤١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٢٧.

وكما أن «الوحدة المعرفية» الجامعة للكتاب والميزان، تدل على «وحدة العقل والنقل»، فكذلك «الوحدة المعرفية» المؤلِّفة بين الحقيقة الشرعية والحقيقة الكونية تومئ إيماءة صريحة إلى «وحدة العقل والنقل»؛ لأن دلائلهما حق، ولا يجوز تناقض دلائل الحق، وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة: «. . . السمع الصحيح هو القول الصادق من المعصوم، الذي لا يجوز أن يكون في خبره كذب، لا عمدًا ولا خطأً، والمعقول الصحيح هو ما كان ثابتًا أو منتفيًا في نفس الأمر، لا بحسب إدراك شخص معين، وما كان ثابتًا أو منتفيًا في نفس الأمر، لا يجوز أن يخبر عنه الصادق بنقيض ذلك، بل من شهد الكائنات على ما هي عليه وجدها مطابقة لخبر الصادق، كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: ٥٣]، فأخبر أنه سيريهم من الآيات العيانية المعهودة لهم، ما يُبيِّنُ لهم أن القرآن حق. . .»[١].

فالبِنْيَة المعرفية مُحْكَمَة، تتطابق فيها الرؤية الوجودية مع الرؤية المعرفية، وتتوافق فيها البراهين العقلية الصريحة مع البراهين الشرعية الصحيحة؛ لأن «دلائل الآيات والآفاق العِيَانِيَّة موافقة للدلائل القرآنية، إذ كانت أدلة الحق شهودًا صادقين، وحُكَّامًا لا يثبت عندهم إلا الحق المبين»[٢].

وإذا كان العقل والنقل طريقين متعاضدين من طرق المعرفة ـ كما ظهر في الفصل السابق ـ فإنه لا معنى لافتراض تعارضهما، من جهة كونهما طريقين؛ لأن وصف الدليل بأنه عقلي أو نقلي، وصف موضوعي محايد، لا أَثَرَ له في صحة المدلول أو فساده، وإنما المؤثر في الميدان المعرفي الاستدلالي، هو درجة المعرفة فيهما، لا في كونهما طريقين، كما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله ـ في هذا الفصل.

وبهذا يظهر وَجْهٌ من وجوه زيف دعوى المعارضة بين العقل والنقل،

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٤٠.

(٢) المصدر نفسه ٧/ ٨٣، وانظر: المصدر نفسه ٥/ ٣١٢، وغيره.

وفي هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «... كون الدليل عقليًّا أو سمعيًّا ليس هو صفة تقتضي مدحًا ولا ذمًّا، ولا صحة ولا فسادًا، بل ذلك يبيِّن الطريق الذي به علم، وهو السمع أو العقل، وإن كان السمع لا بد معه من العقل، وكذلك كونه عقليًّا أو نقليًّا»[١].

يدور هذا الفصل على بيان أمرين:

الأول: إبراز العلاقة الوثيقة المنسجمة بين العقل والنقل، في رؤية ابن تيميَّة المنهجية، وهذا ما حواهِ المبحث الأول.

الثاني: بعض المعالم المنهجية، في قراءة ابن تيميَّة النقدية لمشروع المعارضة بين العقل والنقل، الذي تَجَلَّى في قانون التأويل المشهور عند المتكلمين، لا سيَّما الأشاعرة منهم، وهذا ما حواه المبحث الثاني.

وكلا الأمرين يدوران في فَضَاء «مفهوم الوحدة المعرفية»، منه يَصْدُرَانِ وإليه يَرِدَانِ، ومن مائه يَرْتَوِيَانِ، فهو المفهوم المنهجي القادر على حل ذلك الإشكال المفتعل في علاقة العقل بالنقل.

---

(١) المصدر السابق ١/١٩٨.

المبحث الأول

تحليل العلاقة بين العقل والنقل

وفيه:

- أولًا: التحام العقل بالنقل في المعرفة الاستدلالية.
- ثانيًا: استحالة تعارض العقل والنقل.

المبحث الأول

تحليل العلاقة بين العقل والنقل

عن طريق تحليل العلاقة بين العقل والنقل، بَيَّن ابن تيميَّة أمرين:

الأول: مدى العلاقة الوثيقة واللُّحْمَة المنهجية بين العقل والنقل، وما تَرتَّبَ من الأخطاء المنهجية على محاولة فَكِّ الارتباط بينهما.

الثاني: تقرير نتيجة تلك العلاقة الوثيقة، وهي استحالة التعارض بينهما، وهذا مرتكز مفهومي ـ عند ابن تيميَّة ـ في قراءته النقدية للإشكال المفتعل بين العقل والنقل.

أَوَّلًا: التِحَامُ العَقْلِ بِالنَّقْلِ فِي المَعْرِفَةِ الاسْتِدْلالِيَّةِ

من القواعد الضرورية المقررة في أصل التكليف الشرعي، أن العَقْل الغريزي شرط ضروري من شروط التكليف، فإن تكليف الإنسان الإيمان بأصول الدين، قائم على إعمال عقلي، فمن لا عقل له لا تكليف عليه، وقيام الحجة الشرعية لا يكفي فيه مجرد بلوغها، بل لا بد مع ذلك من فهم تلك الحجة ـ والفهم إعمال عقلي ـ لا سِيَّمَا إذا عرضت للمكلَّف شُبْهة معتبرة تمنعه من اعتقاد مقتضى تلك الحجة، وإلَّا كان معذورًا في تأويل مخالفة الحجة الشرعية.

ولذلك جعل الله مُشاقَّة الرسول ﷺ ومخالفة سبيل المؤمنين سببين من أسباب العذاب بعد العلم بالحجة وتبيّنها، قال تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]، فإذا كانت الغريزة العقلية والإعمال العقلي شرطًا في التكليف الديني، وبلوغ الحجة الشرعية، فالعلاقة بين العقل والنقل علاقة توافق، لا علاقة تباين، إذ يمتنع ـ عقلًا ـ أن يتنافيا؛ لأن ما كان شرطًا في الشيء امتنع أن يكون منافيًا له[١].

ليست العلاقة بينهما علاقة توافق فحسب، بل هي ـ أيضًا ـ علاقة تداخل، بمعنى أن المعرفة الاستدلالية الشرعية، مركبة تركيبًا مزجيًّا من العقل

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/٨٩.

ودلالته والنقل ودلالته، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، وهذا هو حقيقة الدليل الشرعي النقلي، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «دلالة السمع تتناول الأخبار، وتتناول الإرشاد والتَّنبِيه والبيان للدلائل العقلية... فتلك الأدلة عقلية، باعتبار أن العقل يعلم صحتها إذا نبه عليها، وهي شرعية، باعتبار أن الشَّرع دلَّ عليها وهدى إليها، فعلى هذا التقرير تكون الدلائل حينئذٍ شرعية عقلية»[1].

علاقة التضمن والتلازم بين العقل والنقل:

لإظهار اللُّحْمَة المنهجية بين العقل والنقل، وإدراك علاقة التَّداخل بينهما في المعرفة الاستدلالية، يمكن النظر إليها من جهتين: من جهة التلازم، ومن جهة التَّضَمُّن ـ على حَدِّ وصف ابن تيميَّة لهما ـ وتفصيلهما **كما يلي**:

الأولى: جهة التَّلازم المعرفي، فإن العقل دليل على إدراكنا المعرفي لصحة النقل، وإدراكنا لصحة النقل دليل على إدراكنا المعرفي لدلالة العقل.

فهناك تلازم في مقامين:

ـ **الأول**: كون العقل دليلًا والنقل مدلولًا، والدليل ملزوم للمدلول.

ـ **الثاني**: كون العقل مدلولًا والنقل دليلًا، والمدلول لازم للدليل.

فالتلازم من الجهتين، وهو أقوى صور التلازم، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «العقل ملزوم لعلمنا بالشرع ولازم له، ومعلوم أنه إذا كان اللزوم من أحد الطرفين، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن نفي اللازم نفي الملزوم فكيف إذا كان التلازم من الجانبين؟!»[2].

لكن يجب التنبيه هنا إلى: أن المراد بالعقل الملازم للنقل، من جهة كونه لازمًا وملزومًا، هو العقل الذي يُعَدُّ أصلًا معرفيًا للنقل، وتتوقف صحة النقل عليه، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «إذا كان صحة الشرع لا تعلم إلا بدليلٍ

---

(١) المصدر السابق ٨/ ٣٧.

(٢) المصدر نفسه ٥/ ٢٦٨.

عقلي، فإنه يلزم من عِلْمِنَا بصحة الشرع، علمنا بالدليل العقلي الدال عليه، ويلزم من علمنا بذلك الدليل العقلي، علمنا بصحة الشرع»[1].

فليست كل الدلالات العقلية يتوقف العلم بصحة النقل عليها، بل هناك دلالات عقلية ليست أصلًا للنقل[2]، وهناك دلالات عقلية تكون أصلًا في الدلالة على صحة النقل، تكون لازمة للنقل وملزومة له، وهي دلالات مُتَنوِّعة تدل على إثبات أصل النقل، وهو صدق النبي، مثل: الدلالة العقلية الحسية، ويدخل فيها دلالة المعجزة، وكالدِّلالة العقلية الخبرية، والمراد بها: دلالة الأخبار المتواترة على صدق ادعاء الأنبياء عليهم السلام نزول الوحي عليهم، وكالدِّلالة العقلية السُّلوكية والمراد بها: دلالة أحوال النبي وأوصافه الخُلُقيَّة على صدق ما ادعاه من النبوة، وكالدِّلالة العقلية الذاتية، والمراد بها: دلالة ما تَضَمَّنَه النقل المعصوم من وجوه الإعجاز في الأخبار والأحكام والبيان والعلم[3].

الثانية: من جهة التَّضَمُّن، فإنه إذا كان العقل والنقل متلازمين، فإن النقل متضمن دلالات العقل، التي تقتضي بيان الحق، وترسيخ اليقين في القلب، وهذه الأدلة هي البيان والتبيان الذي تَضمَّنَه النقل المعصوم «الوحي»، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾﴾ [الحديد: ٢٥].

فالنقل المعصوم المتمثل في «الكتاب والسُّنَّة قد بَيَّنَ الحقَّ، وبَيَّنَ الطرق التي بها يعرف الحق، وذكر الأدلة العقلية والأمثلة المضروبة، التي هي مقاييس برهانية، ما هو أكمل في تحصيل العلم واليقين، مما أحدثه أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة، وليس هدى الكتاب بمجرَّد كونه خبرًا، كما يظنه بعضهم، بل قد نَبَّه وبَيَّنَ ودَلَّ على ما به يعرف الحق من الباطل، من الأدلة

---

(١) المصدر نفسه ٥/ ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٧/ ٤١.

(٣) اهتم ابن تيميَّة ببيان تلك الدلائل العقلية في كتبه، لا سيما في كتابه الجواب الصحيح، وكتابه شرح الأصبهانية، وقد أشرت إلى شيء منها في مدخل البحث.

والبراهين، وأسباب العلم واليقين»[1].

وبهذا الوجه يُعْلَمُ خطأُ المقابلة بين الدليل الشرعي والدليل العقلي؛ لأن الدليل العقلي قِسْمٌ من الدليل الشرعي، وليس قَسِيْمًا له، بل المقابل للدليل الشرعي الدليل البدعي[2]، لكن لا يعني هذا أن كل الأدلة الشرعية أدلة عقلية، بل الدليل الشرعي نوعان: عقلي وهو ما دل الشرع عليه، وقسيمه النوع الثاني وهو الدليل السمعي المحض، وكلاهما يجتمعان في إطار الدليل الشرعي، فالدليل الشرعي نوعان[3]:

الأول: عقلي سمعي، مستفاد من دلالة الشارع على المدلولات المعقولة، مثل عامة مسائل أصول الدين الكبار، كالرُّبُوبية والأُلوهية، والنبوات، فهذا تعلم من جهة العقل ودلالته، ومن جهة الشرع لا بمجرد أخباره، بل من جهة دلالته وبراهينه[4].

الثاني: سمعي، مستفاد من أخبار الشارع، وهو ما دل عليه الشارع بمجرد الإخبار، مثل إخباره عن الغيوب المحضة؛ كالجنة ونعيمها، والنار وعذابها، فالعقل يعجز عن الدلالة على تلك الأخبار دلالة مباشرة، لكن هل يمكنه أن يدل عليها دلالة غير مباشرة؟ إنه ـ كما تقدم بيانه في مباحث الغيب ـ بإمكان العقل أن يدل عليها دلالة غير مباشرة، من طريق إقامة البراهين العقلية على صدق النبي المُبَلِّغ، «فإنه إذا عرف صدق المُبلِّغ جاز أن يُعلَم بخبره كل ما يحتاج إليه»[5].

وبهذا التحرير يمكن إدراك العلاقة «الابستمولوجية»، بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، فالعلوم الشرعية أعم من العلوم العقلية، إذ تشتمل على العلوم العقلية التي أخبر بها الشارع، أو أمر بها، أو دل عليها، وبهذا الاعتبار لا

---

(١) الدرء، ٧/ ٢٨٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١/ ١٩٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٨/ ٣٧، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ١٣/ ١٣٦، ١٩/ ٢٢٩ ـ ٢٣١.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/ ٢٣٠.

(٥) المصدر السابق ١٩/ ٢٣١.

تكون العلوم العقلية قسيمة للعلوم الشرعية، وأما العلوم العقلية فهي أخص، فقد تكون علومًا خارجة عن مُسَمَّى الشرعية؛ كالطِّب والحساب والصناعات[1].

فالدلائل النقلية متضمنة للدلائل العقلية، والقرآن مملوء من الدلائل والأقيسة العقلية، ومن الأمثال المضروبة، والبراهين القاطعة على توحيد الله، وصدق رسله، وأمر المعاد والبعث[2]، ولذلك اعتنى ابن تيميَّة بإبراز تلك الدلائل العقلية، مثل قياس الأولى، وبعض الدلالات العقلية، التي اشتملت عليها كثير من الآيات[3]، لا سيما الآيات الدالة على قضية البعث، فقد استخرج منها وجهين عقليين دَالَّيْنِ على تلك القضية، وهما: الوجود والعيان، ثم الاعتبار والبرهان[4].

ولذلك كان القرآن الكريم ـ في نظر ابن تيميَّة ـ مُشْتَمِلًا على خلاصة الطرق الاستدلالية الصحيحة الموجودة عند العقلاء، من المُتكلِّمة والمُتفلسفة، ومنزَّهًا عن الطرق الاستدلالية الفاسدة، فقد جمع القرآن أقوى الطرق الاستدلالية البرهانية والإقناعية، وهي: الحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، جمعتها آية كريمة، وهي قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [النحل: ١٢٥].

وتلك الطرق الاستدلالية القرآنية تُشْبِهُ من بعض الوجوه ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ الأقيسة المنطقية الثلاثة، وهي: «البرهان»، و«الخطاب»، و«الجدل»[5]، بل هي أكمل من وجوه:

---

(١) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) انظر: إغلاظ ابن تيميَّة لبعض للمتكلِّمين الذين هَوَّنُوا من حجج القرآن العقلية، مثل الآمدي: الدرء، ٧/ ٣٦٠ ـ ٣٦١، ومجموع الفتاوى، ٢/ ٤٦.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٢٨ ـ ٣٨.

(٤) انظر: المصدر السابق ٧/ ٣٧٥ ـ ٣٨٣.

(٥) القياس البرهاني: هو المؤلف من اليقينيات، سواء كانت ابتداء، وهي الضروريات، أو بواسطة، وهي النظريات، وأما القياس الخطابي: فهو قياس مركب من مقدمات مقبولة أو مظنونة، وأما القياس =

الأول: أن تلك الطرق القرآنية الثلاثة، تشتمل على العلم والعمل، الخبر والطلب، بخلاف الأقيسة المنطقية الثلاثة، التي تدور حول التصديق في القضايا العلمية الخبرية، فالحكمة القرآنية: معرفة الحق والعمل به، والموعظة الحسنة تجمع بين التصديق بالخبر، والطاعة للأمر، وكذلك الجدل الأحسن.

الثاني: مراعاة الطرق القرآنية لأحوال الناس وواقعهم؛ فالحكمة نافعة لمن يعترف بالحق ويَتَّبِعُهُ، والموعظة مفيدة لمن يعترف بالحق ولا يعمل به، والجدال مُجْدٍ لمن لا يعترف بالحق.

الثالث: أن كل مقدمات الطرق القرآنية يقينية، بعكس الطرق المنطقية المشتملة على مقدمات غير يقينية، مثل بعض مُقدِّمَات الطريق الخطابي، وهي المقدمات المشهورة، وكذلك مقدمات الجدل.

الرابع: مراعاة الطرق القرآنية لنسبيِّة المعرفة، فإن تصديق الناس ليس نمطًا واحدًا، بل هو متنوِّع لنسبيِّة المعرفة البشرية ـ كما بينته سابقًا ـ ولذلك أُحِيْلَ كلٌّ قوم على الطريق التي يصدقون بها، بخلاف الطرق المنطقية التي تلغي النِّسبيِّة، وتفرض تصوراتها على الواقع؛ فالبرهان يقيني دائمًا، والخطابة مشهورة أبدًا[(١)].

والمقصود تأكيد تلاحم العقل والنقل من جهتين: من جهة التلازم، ومن جهة التضمن، وإلى هذا المعنى أشار ابن تيميَّة، إذ يقول: «الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كلٌّ منهما مستلزم صحة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية، التي بها يُعرَف الله وتوحيده وصفاته، وصدق أنبيائه»[(٢)].

= الجدلي: فهو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه الزام الخصم، انظر: التعريفات، الجرجاني، ص٤٤، ٧٤، ٩٩.

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/ ٤٢ ـ ٤٩، وقريبًا مما قرره ابن تيميَّة، ما قرره ابن رشد في كتابه: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، ط. الثالثة، ص٣١.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٨/ ٢٤. وانظر: المصدر نفسه ٧/ ٣٩٤.

المُتكلِّمون وبعض أهل الحديث: اتِّفَاق في المبدأ واختلاف في النَّتيجة:

مع وضوح تلك اللُّحْمَة المنهجية، التي تجمع بين العقل والنقل، فإن بعض الباحثين والنظار حاولوا تمزيق تلك اللُّحمة، فوقعوا بذلك في تشوهات منهجية، ومِمَّا يدعو للطرافة أن تلك المحاولة المنهجية في فَكِّ الارتباط بين العقل والنقل، كانت مبدأً منهجيًّا لفريقين متضادين، اتفقا في المبدأ، واختلفا في النتيجة، وهما ـ كما يراهما ابن تيميَّة ـ المتكلِّمون وبعض المنتسبين للسَّلَف من أهل الحديث.

فقد اتَّفَقَا على تجريد النقل من العقل، وعارضا بينهما، ثم اختلفا في النتيجة، فالمتكلِّمون قَدَّموا العقل على النقل، وبعض أهل الحديث قَدَّموا النقل على العقل، فهما في الحقيقة وجهان لِعُمْلَةٍ واحدة في هذا الباب، ولذلك يقول ابن تيميَّة بعد أن بَيَّنَ تلازم الأدلة العقلية والنَّقْلية: «لكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلي، والعقليات لا تتضمن السمعي، ثم افترقوا، فمنهم من رَجَّح السمعيات، وطعن في العقليات، ومنهم من عكس، وكلا الطائفتين مُقصِّر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية، ثُمَّ تجد هؤلاءِ وهؤلاءِ في أتباع الأئمة: مالك والشافعي وأحمد وغيرهم»[1].

فكلا الطَّائفتين أعرضتا عن الأصول التي بَيَّنها الشارع، وأقام عليها الدَّلائل والبراهين العقلية، فالمتكلِّمون أَصَّلوا أُصولًا تخالف الأصول الشرعية، وبعض أهل الحديث أهملوا الأُصول الشرعية العقلية الدالة على صدق النبي، وبسبب الإعراض والمخالفة للحق وقع الخلاف بينهما، وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة عن الخلاف الحاصل بينهما، بَادِئًا بأهل الحديث الذين جَرَّدُوا الأدلة النقلية من الدلالات العقلية «... يستدلون بالقرآن من جهة أخباره، لا من جهة دلالته، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد، وأنه قد بَيَّنَ الأدلة العقلية الدالة على ذلك، ولهذا سموا كتبهم أصول السُّنَّة والشريعة ونحو ذلك، وجعلوا الإيمان بالرسول قد

---

(١) المصدر السابق ٨/ ٢٤ ـ ٢٥.

استقرَّ، فلا يحتاج أن يُبيِّن الأدلة الدالة عليه، فَذَمَّهُم أولئك [أي: المتكلِّمون] ونسبوهم إلى الجهل، إذ لم يذكروا الأُصول الدالة على صدق الرسول، وهؤلاء [أي: أهل الحديث] ينسبون أولئك إلى البدعة، بل إلى الكفر، لكونهم أَصَّلوا أُصولًا تخالف ما قاله الرسول، والطائفتان يلحقهما الملام...»[(١)].

وبهذا الخلاف ضاع الدليل الشرعي، المُكَوَّن من الدلائل السمعية والعقلية بينهما، وتلاشت الصِّنَاعة العقلية الشرعية عندهما، وهذا ما يُفسِّرُ نُفْرَة وحساسيَّة بعض السَّلَفيين من العقل والتعقل، والرأي والكلام والجدل، وكذلك يُفَسِّرُ تَهْوِين المتكلِّمين للبراهين الشرعية العقلية، والإعراض عنها واستبدال غيرها بها مما يُزعَم أنه من العقليَّات.

يُبيِّن ابن تيميَّة ذلك التشويه المنهجي، موضحًا أسبابه، قائلًا: «... لكن لمَّا أحدث قوم من الكلام المبتدع المخالف للكتاب والسُّنَّة ـ بل وهو في نفس الأمر مخالف للمعقول ـ وصاروا يُسمُّون ذلك عقليات، وأُصول دين، وكلامًا في أصول الدين، صار من عرف أنهم مبتدعة ضُلَّال في ذلك ينفر عن جنس المعقول والرأي والقياس والكلام والجدل.

فإذا رأى من يتكلَّم بهذا الجنس اعتقده مبتدعًا مبطلًا، كما أن هؤلاء [أي: المتكلِّمين] لمَّا رأوا أن جنس المنتسبين إلى السُّنَّة والشرع والحديث، قد أخطأوا في مواضع، وخالفوا فيها صريح المعقول، وهم يقولون: إن السُّنَّة جاءت بذلك، صار هؤلاء ينفرون عن جنس ما يُستدل في الأُصول بالشرع والسُّنَّة، ويُسمُّونهم حشوية وعامَّة.

وكلٌّ من هؤلاءِ وهؤلاءِ أَدخلوا في مُسَمَّى الشرع والعقل والسمع ما هو محمود ومذموم، ثم هؤلاء قبلوا على مُسمَّى الشرع والسُّنَّة عندهم محموده ومذمومه، وخالفوا مُسمَّى العقل محموده ومذمومه، وأولئك قبلوا مُسمَّى العقل عندهم محموده ومذمومه وخالفوا مُسمَّى الشرع محموده ومذمومه»[(٢)].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٩/١٦١.

(٢) النبوات، ابن تيميَّة ١/٣٣٠ ـ ٣٣١. وانظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/١٣٧ ـ ١٣٨، والدرء، ابن تيميَّة ١/١٩ ـ ٢٠.

لقد تَجَلَّى تَجرُّد ابن تيميَّة العلمي، وتحرُّرُه الفكري في نقده طائفة من أهل الحديث، مع انتسابه للحديث والسُّنَّة والسَّلف، فإن ذلك النقد المنهجي من مقتضيات الأمانة العلمية التي يتمتع بها، ومن موجبات الصَّرَامة المنهجيَّة، الواضحة في منهجه العلمي تقريرًا ونقدًا.

فإعراض بعض أهل الحديث عن الصِّناعة العقلية النقلية، ومعاداتهم لها، خطأٌ منهجي، يجب أن يُنزَّه منه المنهج السلفي وأهل الحديث، فإنهم بإقصائهم العقل من ميدان المعرفة شَابَهُوا الصُّوفية، الذين يذمون العقل ويعيبونه، محاولين تجاوزه في تقريرهم للمعرفة الوجدانية الباطنة، وبمعارضتهم بين العقل والنقل قَارَبُوا المتكلِّمين، أصحاب مشاريع المعارضة بين العقل والنقل، ويُصرِّح ابن تيميَّة بهذا المَلْحَظ المنهجي، إذ يقول بعد نقده لأهل الكلام ولأهل التصوف: «وقد يقترب من كل من الطَّائفتين بعض أهل الحديث، تارة بعزل العقل عن محل ولايته، وتارة بمعارضة السنن به»[(١)].

ومن الآثار المنهجية السَّلْبية المُترتِّبة على موقف بعض أهل الحديث من علاقة العقل بالنقل، تفريطهم في تَأمُّل معاني النصوص، وفي القيام العِلْمِي بما تَستحقُّه من الحجج العقلية، ورفع معارضها، مع اعتمادهم ـ أحيانًا ـ على المنقولات الضعيفة والمكذوبة في الاستدلال، وفي بيان تلك الآثار يقول ابن تيميَّة: «. . . المنتسبون إلى أهل الحديث والسُّنَّة والجماعة، يحصل من بعضهم ـ كما ذكرتُ ـ تفريط في معرفة النصوص، أو فهم معناها، أو القيام بما تستحقه من الحجة، ودفع معارضها، فهذا عجز وتفريط في الحق، وقد يحصل منهم دخول في باطل: إما في بدعة ابتدعها أهل البدع، وافقوهم عليها، واحتاجوا إلى إثبات لوازمها، وإما في بدعة ابتدعوها هم، لظنهم أنها من تمام السُّنَّة كما أصاب الناس في مسألة كلام الله وغير ذلك من صفاته، ومن ذلك أن أحدهم يحتجُّ بكل ما يجده من الأدلة السمعية، وإن كان ضعيف المتن والدلالة، ويَدَعُ ما هو أقوى وأبين من الأدلة العقلية، إما لعدم علمه

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٣/ ٣٣٩.

بها، وإما لنفوره عنها، وإما لغير ذلك...»[1].

وعَيْبُ أهل الكلام أهل الحديث بقلة المعرفة وقلة الفهم، مُتحقِّق في بعض أهل الحديث، كما يراه ابن تيميَّة، ويؤكِّدُه بوقوفه على ذلك، وفي صراحة متناهية يقول: «إذا قابلنا بين الطائفتين ـ أهل الحديث وأهل الكلام ـ فالذي يعيب أهل الحديث وأهل الجماعة بحشو القول: إنما يَعيبُهم بقلة المعرفة، أو بقلة الفهم، أما الأول: فَبِأَن يحتجوا بأحاديث ضعيفة أو موضوعة، أو بآثار لا تصلح للاحتجاج، وأما الثاني: فبأن لا يفهموا معنى الأحاديث الصحيحة، بل قد يقولون القولين المتناقضين، ولا يهتدون للخروج من ذلك... ولا ريب أن هذا موجود في بعضهم، يحتجون بأحاديث موضوعة في مسائل «الأصول والفروع»، وبآثار مفتعلة وحكايات غير صحيحة، ويذكرون من القرآن والحديث ما لا يفهمون معناه، وربما تَأَوَّلُوه على غير تأويله، ووضعوه على غير موضعه.

ثم إنهم بهذا المنقول الضعيف، والمعقول السَّخِيف، قد يُكفِّرُون ويُضَلِّلُون، ويُبدِّعُون أقوامًا من أعيان الأمة ويجهلونهم، ففي بعضهم من التفريط في الحق، والتعدي على الخَلْق ما قد يكون بعضه خَطَأً مغفورًا، وقد يكون مُنْكَرًا من القول وزورًا، وقد يكون من البدع والضَّلالات التي توجب غليظ العقوبات، فهذا لا ينكره إلا جاهل أو ظالم، وقد رأيت من هذا عجائب»[2].

لكن لا يصح تعميم تلك الأخطاء المنهجية، على مذهب أهل الحديث والسلف، وذلك خطأٌ وقع فيه من يحكي أقوال المذاهب، مثل «ابن رشد» حينما حكى مذهب السلف ـ ويسميهم بالحشوية ـ في الاعتقاد بالله، حيث زعم أنهم يعتقدون أن الطريق إلى معرفة الله السَّمْع لا العقل[3]، وهذا النقل غلط على مذهب السلف، يفتقر إلى تحرير وقد بَيَّنَ ابن تيميَّة منشأ ذلك

---

(١) الرسالة الصفدية، ابن تيميَّة، ص٢٩٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٤/٢٣ ـ ٢٤، وانظر: المصدر نفسه ٤/١٤٥.

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط. الثانية، ص١٣٣ ـ ١٣٤.

الغلط، قائلًا: «لما كان السلف والأئمة يَرَدُّونَهم إلى الشَّرع، وظَنُّوا هم أن الشرع لا يدل إلا بمجرَّد خبر الرسول ﷺ، قالوا بطريق الإلزام، فيلزم أن يكون وجود الصانع تعالى، يكفي فيه مجرَّد خبر الرسول بوجوده، وكان هذا من تقصيرهم في معرفة الشرع، فإن الشرع يتضمن بيان الدلائل العقلية، التي يحتاج إليها، وينتفع بها في هذا الباب»[1].

وفي «بيان تلبيس الجهميَّة» ناقش ابن تيميَّة ما نَسَبَهُ ابن رشد لمذهب السلف، مُبيِّنًا غلطه، مُتَتَبِّعًا جذوره، مُحقِّقًا مذهب السلف في تلك المسألة[2] وقريبًا من ذلك الغَلَط ما حكاه أهل الكلام عن أهل الحديث والسُّنَّة، إنكار حُجِيَّة العقل، وإنكار النظر والاستدلال العقلي، وهذا مما يدعو إلى العجب[3].

ووقوع بعض أهل الحديث في عُيوب منهجية، لا يعني سلامة منهج خصومهم من المُتكلِّمين، بل إن المُتكلِّمين أشدُّ تناقضًا وأكثر تكلفًا، وأقبح فعلًا في إقصاء الوحي الإلٰهي عمليًّا من أهم مباحث أصول الدين، وعزل الله ورسوله عن ولايتهما المعرفية[4].

ثَانِيًا: اسْتِحَالَةُ تَعَارُضِ العَقْلِ والنَّقْلِ

إذا كان العَقْل والنقل متلاحمين من جهة التلازم، ومن جهة التضمن، فإنه يستحيل تعارضهما، وإذا كانا طريقين متعاضدين من طرق المعرفة، فإنه يمتنع تصادمهما معرفيًّا.

تعليل استحالة التعارض بين العقل والنقل:

تلك الاستحالة قائمة على اعتبارات، يمكن جمعها في ثلاث جهات:

الأولى: الرؤية الوجودية، المتعلقة بأصل المعارف، فإن المرجعية النِّهَائيَّة التي يرد إليها الوجود والمعرفة، هي وجود الله تعالى، فالوجود المخلوق والمعرفة أثران مُنْسجِمَان من آثار وجود الله وخالقِيَّتِه، فسير المعرفة البشرية نازل لا صاعد، بمعنى أن المعارف البشرية كلها ـ بما فيها المعارف العقلية ـ نازلة من الله تعالى إلى النَّفس البشرية، فكما أن الله تعالى هو الخالق الموجود الأول فهو المُعلِّم الأول، وكما أن نفسه أصلٌ لكل شيء موجود، فهو أصل لكل معلوم للبشر، وسبق إيضاح ذلك كله في المدخل.

فإذا كان العقل الصريح ومعارفه الفطرية هبة من الله، والوحي المنقول إلينا منزل من الله، وكلاهما دلائل حق، فإنه لا مجال لافتراض المعارضة بينهما؛ لأنها حق، ودلائل الحق لا تتناقض، كما أنه لا مجال لاستقلال العقل عن النقل؛ لأن مصدرهما واحد.

الثانية: **الرؤية الشرعية الكلِّيَّة**، وتظهر في اعتبارات شرعية إيمانية، **أبرزها**:

ـ **أولًا**: أن الإقرار بصحة وصدق الوحي من طريق العقل ـ كما يعتقده النُّفَاة المعارضون من المتكلمين ـ يتناقض مع إمكانية معارضة الوحي مع صريح العقل، ووجه ذلك يُوضِّحُه ابن تيميَّة، إذ يقول: «... من أقر بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقل، لا يمكنه أن يعارضه بالعقل ألبتة؛ لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع، فإذا شهد مرة أخرى بفساده كانت دلالته متناقضة، فلا يصلح لا لإثبات السمع ولا لمعارضته»[1].

فإثبات صدق الرسول ـ المُبلِّغ للوحي ـ عقلًا، وردُّ بعض أخباره عقلًا، تَنَاقُضٌ، «فمن أَقرَّ ببعض ما أخبر به الرسول دون بعض، فقد أبطل الدليل العقلي الدال على صدق الرسول، وقد أبدل الشرع، فلم يبق معه لا عقل ولا شرع»[2]، ولهذا يقول ابن تيميَّة: «... الأدلة العقلية توجب الإقرار بنبوة الأنبياء؛ فالقدح في نبوة الأنبياء قدح في الأدلة العقلية، ومع كون قولهم مستلزمًا لتناقضهم، فهو مسلتزم لبطلان الأدلة العقلية والسمعية، وبطلان النبوات، وهذا من أعظم السفسطة...»[3].

وكما أن الإقرار عقليًّا بصدق النقل المعصوم، يتناقض مع إمكانية تعارضه مع العقل الصريح، وتقديم العقل عليه، فكذلك الإقرار بعصمة الرسول ﷺ في التبليغ ـ وهو محل اتفاق بين الطوائف ـ يتناقض مع إمكانية تعارض أخباره وأحكامه مع صريح العقل وتقديم العقل عليه، فالمعارض بين ما جاء به الرسول وبين العقل، وتقديمه عقله أو ذوقه عليه، «لم ينتفع بإثبات عصمته المُتَّفَق عليها... بل هم مُعظِّمُون للرسول في غير مقصود الرسالة، وأما مقصود الرسالة فلم يأخذوه عنه...»[4].

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٧٧.

(٢) المصدر نفسه ٥/ ٢٨٢.

(٣) المصدر نفسه ١/ ١٨٢.

(٤) المصدر نفسه ٥/ ٢٨٥.

ولا يصح أن يقال: إن النقل المعصوم مرجع معرفي تقبل أخباره وأحكامه، ما لم تعارض دلالات العقل!! ذلك لأن هذا الاعتراف بمرجعية النقل والإيمان بأخباره وأحكامه، اعترافٌ وإيمان ناقصان، إذ هما مشروطان بعدم المعارض العقلي، وهذا يُؤَدِّي إلى زعزعة الثقة المعرفية بمصدرية الوحي، والطعن في التصديق به؛ لأنه مشروط بعد المعارض، وهو جنس لا ضابط له، فإن المعارضات العقلية، من جنس الشُّبَه السوفسطائية السَّيَّالة، التي لا حد لها، فإن منها معارضات معلومة، ومنها مجهولة، فاشتراطنا لقبول النصوص بعدم المعارض، استسلام لِلعَبَثِيَّة التي لا نهاية لها، فما يزال العقل الشَّاك يولِّد تلك المعارضات وينتجها، وما كان مشروطًا بعدمِ ما لا ينضبط، لن يبقى معه أصل للإيمان والاعتراف به[1].

ولذلك يقول ابن تيميَّة: «لا يكون الرجل مُؤْمِنًا حتى يؤمن بالرسول إيمانًا جازمًا، ليس مشروطًا بعدم المعارض، فمتى قال: أؤمن بخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره، لم يكن مؤمنًا به، فهذا أصل عظيم تجب معرفته، فإن هذا الكلام هو ذريعة للإلحاد والزندقة»[2]، فالدليل الإيماني يوجب تصديق الرسول في كل ما يخبر به مطلقًا، من غير تقييد ولا شرط، «فمتى كان الدليل إنما دل على صدقه، بشرط أن لا يعارضه موجب ذلك الدليل، صار مضمونه أن الرسول مُصَدَّق فيما لا يخالفني فيه، وليس مصدقًا فيما يخالفني فيه، ومعلوم أن هذا ليس إقرارًا بصحة الرسالة، فإن الرسول لا يجوز عليه أن يخالف شيئًا من الحق، ولا يخبر بما تُحِيله العقول وتَنْفِيه...»[3]

ـ **ثانيًا**: أنه لو أمكن التعارض والمنافاة، بين الأدلة النقلية والأدلة العقلية، أو بين العقل والنقل، لَتَعَذَّر الاستدلال بالأدلة النقلية على الأحكام الشرعية والإلٰهية، فإن الشريعة نَصَبَتِ الأَدِلَّة «لِتَتَلَقَّاهَا عقول المكلَّفين، حتى

---

(١) انظر: المصدر السابق ١/ ١٧٧، وانظر: المصدر نفسه ١/ ١٨١ ـ ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) المصدر نفسه ١/ ١٧٨.

(٣) المصدر نفسه ٥/ ٢٩٦.

يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها لم تَتَلقَّاها، فضلًا عن أن تعمل بمقتضاها»[1].

ـ **ثالثًا**: أن الأدلة النَّقلية، لو أمكن منافاتها للأدلة العقلية الصريحة، «لكان التكليف بمقتضاها تكليفًا بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، بل يتصور خلافه ويصدقه، فإذا كان كذلك، امتنع على العقل التصديق ضرورة...»[2]، ولو جاء الوحي على خلاف ما تقتضيه صراحةُ العقل، «لكان لزوم التكليف على العاقل أَشَدَّ من لزومه على المعتوه والصبي والنائم، إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به، ولمَّا كان التكليف ساقطًا عن هؤلاء، لزم أن يكون ساقطًا عن العقلاء أيضًا، وذلك منافٍ لوضع الشريعة، فكان ما يؤدي إليه باطلًا»[3].

ومن جهة أخرى كيف يمكن ـ عقلًا ـ أن يريد العاقل طاعة الناس وتصديقهم له بما تكذبه عقولهم وترفضه فطرهم؟!، وهؤلاء الأنبياء أكمل الناس عقلًا ومعرفة، لا يمكن أن يُكَلِّفوا البشر بما يكذبه العقل الصريح وينافيه الحق المقبول، وفي هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «... امتنع في صريح العقل أنَّ من يريد أنَّ الناس يصدقونه ويطيعونه، يذكر لهم ما يوجب في صريح العقل تكذيبه ومعصيته، والقدح فيما جاء به ومعارضته، فإن كان المفهوم المعروف مما أخبروا [أي: الأنبياء] به الناس مناقضًا لصريح العقل، وهم لم يعرفوا أنه مناقض لصريح العقل، فقد وصفهم مَنْ قال ذلك مِنْ نقص العقل وفساده، بما أجمع الناس على فساده.

وإنْ علموا أنه مناقض لصريح العقل، وأظهروه ولم يبينوه، ولم يذكروا ما يجمع بينه وبين صريح المعقول، فقد سَعَوْا فيما به يكذبهم المكذِّب،

---

(١) الموافقات، الشاطبي ٣/٢٠٨.

(٢) المصدر نفسه ٣/٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٣) المصدر نفسه ٣/٢٠٩.

ويرتاب المُصدِّق، ويستطيل به أعداؤهم على أوليائهم، فيكون أولياؤهم في الرَّيْب والاضطراب، وأعداؤهم قد فَوَّقُوا إليهم النُّشَّاب، وحزَّبوا عليهم الأحزاب. . .»[1]

ـ **رابعًا**: أنه لو كانت المعارضة بين العقل والنقل ممكنة، لكان الكُفَّارُ أَوَّل من رَدَّ تعاليم الوحي بهذا الاعتبار، مع حرصهم الشديد على الطعن في ما جاء به الرسول ﷺ، حتى وصفوا القرآن بالسحر والشِّعر والافتراء، ولم يُنْقَلْ أنهم قالوا: إنه مخالف للعقل، مع تَوفُّر الدَّوَاعي والهِمَم على نقل مثل هذا، «فلمَّا لم يكن من ذلك شيء دلَّ على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمور أخر، حتى كان من أمرهم ما كان، ولم يعترضه أحد بهذا المُدَّعَى، فكان قاطعًا في نفيه عنه»[2].

وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة: «أهل العقول الذين سمعوا القرآن، والكفار من المشركين وأهل الكتاب في العصور المتقدمة، لم يكن منهم من طعن فيه، أو أورد عليه مخالفة هذه الأخبار عن صفات الله لصريح المعقول، فلو كان العلم بنقيض ذلك ثابتًا في عقول بني آدم، لم يكن في العادة أن يكون هذا الكلام الذي طَبَّقَ مشارق الأرض ومغاربها، وظهر وَلِيُّه على عدوه بالحجة الباهرة والسيف القاهر، وفي صريح المعقول ما يناقض أخباره، ولا أحد من العقلاء يتفطَّن لذلك لا على وجه الطعن، ولا على وجه الاستشكال. . .»[3].

نعم؛ ربما وقعت بعض المعارضات العقلية، من بعض المشركين لتعاليم الوحي، لا سيما قضية البعث، ولكنها معارضات جزئية، لم يكن لها قانون عام، ولم تكن مفصلة، بل كانت مجملة، ولهذا اعتنى القرآن بإثبات قضية البعث إثباتًا عقليًّا مُفصَّلًا.

الثالثة: الرؤية المنهجية الكلِّيَّة، فإذا كان استحالة التعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح، متقررة من الوجهة الوجودية والشرعية والتاريخية،

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٨٥ ـ ٨٦.

(٢) الموافقات، الشاطبي ٣/ ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٧٥.

فهي ثابتة من الوجهة المنهجية، ووجه ذلك استحالة تعارض القطعيين، يُبيِّن ابن تيميَّة ذلك الوجه قائلًا: «... أما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقليًّا والآخر سمعيًّا، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة، وحينئذٍ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية، فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن لا يكون مدلولهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين»[١].

مناط التقديم عند التعارض بين الدليل النَّقلي والدليل العقلي:

أشرت في التمهيد لهذا الفصل، إلى أنه إذا كان العقل والنقل طريقين من طرق المعرفة، فإنه لا معنى لتعارضهما من جهة كونهما طريقين؛ لأن وصف الدليل بأنه عقلي أو نقلي، وصف موضوعي محايد، لا أثر له في صحة المدلول أو فساده[٢]، وإنما المُؤثِّر في الميدان المعرفي الاستدلالي، هو درجة المعرفة لا طريقها، وهي مناط التقديم عند التعارض.

فَكلٌّ من هذين الطريقين يَسْتَبْطِنُ في تفاصيله درجات معرفية، تَبْتَدِئ من القوة وتنتهي إلى الضَّعْف، فالنَّقْل يشتمل على ضرورات، وظنيَّات، وأكاذيب، والعقل ينطوي على قطعيات، وظنيات، وأغلوطات[٣]، فطرق المعرفة لا يصح أن تكون ميدانًا لبحث إشكالية التعارض بين العقل والنقل، كما يقرره قانون التعارض عند المتكلِّمين[٤]، وإنما حَلُّ تلك المشكلة يكون على صعيد مستوى درجات المعرفة، لا على مستوى طرقها.

---

(١) المصدر السابق ١/ ٧٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١/ ١٩٨.

(٣) انظر: المصدر السابق ١/ ١٩١.

(٤) انظر: المصدر نفسه ١/ ٨٠.

وبناء على ذلك، فإنه يستحيل تعارض القطعي مع القطعي ـ كما مر معنا ـ وتلك استحالة عقلية، راجعة إلى مبدأ من المبادئ الأولية للعقل الغريزي، إذ لازم قبول تعارض الدليلين القطعيين، الوقوع في الجمع بين النقيضين؛ لأن الدليل القطعي ـ سواء أكان عقليًّا أم سمعيًّا ـ وسيلة ضرورية لإثبات المدلول، ولا يمكن أن تتناقض الضرورات باتفاق العقلاء.

فإذا ثَبَتَ عدمُ إمكانيَّة التعارض، على مستوى طرق المعرفة وعلى مستوى درجة القطعية، أمكننا القول: بأن التعارض يمكن أن يقع على مستوى درجة الظنية، كأن يقع التعارض بين ظني وقطعي، وعندها نُقدِّمُ القطعي سواءً أكان دليلًا عقليًّا أم نقليًّا، أو كأن يقع التعارض بين ظني وظني، وعندها يُرجَع إلى قوانين الترجيح بينهما، ويُقدَّمُ ما كان راجحًا سواءً أكان عقليًّا أم نقليًّا، وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة: «... إن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيًّا دون الآخر، فإنه يجب تقديمه [أي: القطعي] باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين، وأما إن كان جميعًا ظنيين: فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيُّهما تَرَجَّح كان هو المُقدَّم، سواء كان سمعيًّا أو عقليًّا»[1].

وبهذا التحليل العلمي لإشكالية التعارض، يمكن إدراك الخلل المنهجي والقصور العلمي، لمن يقدم العقل على النقل مطلقًا أو بالعكس، دون فَحْصٍ لدرجة المعرفة فيهما، ودون إعمال الترجيح، إذا كان الموضوع قابلًا للترجيح، كما وقع فيه بعض نُظَّار المتكلِّمين، وبعض أهل الحديث المنتسبين للسلف، ـ وتقدمت الإشارة إليهما فيما مضى ـ فإن بعض أهل الحديث ردوا الأدلة العقلية إجمالًا، دون فحص لدلالتها، لمجرد الاعتقاد بأنها تعارض النقل، وفي المقابل فإن بعض المتكلِّمين لم يردوا الأدلة النَّقلية لِضَعْفٍ فيها أو في مُقدِّمَاتِها، ولكن رفضوها لمُجرَّد أنها تخالف العقول رفضًا إجماليًّا[2].

---

(١) المصدر السابق ١/ ٧٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١/ ١٧٥.

وبإثبات التلاحم بين العقل والنقل، واستحالة تعارضهما، ينكشف زيف السؤال التالي: إذا تعارض العقل والنقل فأَيُّهمَا نقدم؟.

فهذا السؤال زائف، لا رصيد له من العلم، سوى أنه قام على فكرتين مغلوطتين:

الأولى: تجريد النقل من العقل.

والثانية: افتراض التعارض بينهما، ولما كان زائفًا كان الجواب عنه غلطًا، فكلا الوجهين من الإجابة غلط، سواء أكان الجواب بتقديم العقل أم بتقديم النقل.

فالنقل لا يمكن أن يعارض الضرورات العقلية، فإنْ ظَنَّ الباحث تعارضهما، فإنه لا يخلو من أمرين:

ـ **الأول**: على صورتين: إما فساد النقل من حيث سنده، كأن يكون النقل مكذوبًا، وإما فساد الدلالة التي توهمها الباحث.

ـ **الثاني**: فساد الدلالة العقلية التي ظنها المستدل؛ لأن «المعقول الصحيح هو ما كان ثابتًا أو منتفيًا في نفس الأمر، لا بحسب إدراك شخص معين»[1].

وفي بيان ذلك يقول ابن تيميَّة: «متى تعارض في ظن الظان الكتاب والميزان ـ النص والقياس الشرعي أو العقلي ـ فأحد الأمرين لازم: إما فساد دلالة ما احتج به من النص، إما بأن لا يكون ثابتًا عن المعصوم، أو لا يكون دالًّا على ما ظنه، أو فساد دلالة ما احتج به من القياس ـ سواء كان شرعيًّا أو عقليًّا ـ بفساد بعض مقدماته أو كلها...»[2].

ويضرب ابن تيميَّة مثالًا على النقل المكذوب، الذي عارض العقل الصريح بحديث عرق الخيل، وفيه «أَنَّ الله خَلَقَ خيلًا، فأجراها فعرقت،

(١) المصدر السابق ٧/ ٤٠.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٤١٨.

فخلق نفسه من ذلك العَرَق»[١]، ومثله الحديث الموضوع، في نزول الإلٰه عشية عرفة إلى الموقف على جمل أورق، ومصافحته للركبان ومعانقته للمشاة[٢]، وغيرها من الأحاديث المكذوبة باتفاق أهل العلم[٣].

فالأثر الأول عَارَضَ العقل الصريح، الدال على أن الله هو الأَوَّلُ لا شيء قبله، وهو منتهى العلل، وأنه خالق لا مخلوق، والأثر الثاني ناقض دلالة العقل الصريح على تمايز الخالق من المخلوق، ونقصان المخلوق في مقابلة كمال الخالق.

ثم يضرب ابن تيميَّة على فساد الدِّلالة المُتَوهمَة من النقل الصحيح السند، بالحديث القدسي «**يقول الله تعالى: عبدي مرضت فلم تعدني، فيقول: رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض، فلو عدته لوجدتني عنده، عبدي جُعْتُ فلم تطعمني، فيقول: رب كيف أطعمك، وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلانًا جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي**»[٤].

فإنه قد يتوهم بعض الباحثين معارضة هذا الحديث لصريح العقل، الدال على انتفاء صفات النقص عن الله؛ كالجوع والمرض، لكنها دلالة متوهمة، إذ ليس في الحديث تجويز الجوع والمرض على الإلٰه، ولم يكن هذا مراد المتكلم، بل إن مراده مُفَسَّر في الحديث نفسه، بدلالة السِّياق، إذ بَيَّن فيه أن العبد هو الذي جاع وأكل ومرض[٥].

---

(١) حديث موضوع، في سنده «محمد بن شجاع الثلجي البغدادي»، وضَّاع، قال عنه ابن عدي: «كان يضع الحديث في التشبيه، ينسبها إلى أصحاب الحديث، يُسابُهم بذلك»، انظر: ميزان الاعتدال، الذهبي ٦/ ١٨٢، والحديث أورده ابن الجوزي في الموضوعات، وابن عرَّاق في تنزيه الشريعة ١/ ١٣٤، والسيوطي في اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ١/ ٢٨.

(٢) الحديث موضوع، انظر: تنزيه الشريعة، ابن عرَّاق ١/ ١٤٦، واللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، السيوطي ١/ ٢٨.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (٢٥٦٩)، وأحمد في مسنده ٢/ ٤٠٤.

(٥) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٥٠.

ويُؤكِّد ابن تيميَّة ـ في هذا السِّياق ـ أن مورد التعارض بين العقل والنقل عند الباحثين، هي الأمور الخفية المشتبهة، التي يحار فيها العقل؛ كأمور الغيب مثل أسماء الله وصفاته وأفعاله، وما بعد الموت، ففكرة المعارضة تَنْشَأُ من الحيرة في إدراك حقائق الغيب[1]، أما الأمور القطعية الظاهرة البيِّنة بصريح العقل، فلم تكن قطعًا من موارد التعارض بين العقل والنقل، مثل المسائل الرِّياضية والحسابية والهندسية والطبيعية الظاهرة، والإلٰهيات البيِّنة، فإنه لا يعلم إطلاقًا معارضة الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة لها، بل بالعكس، فإن تلك الحقائق تشهد لصدق الوحي، لا سِيَّمَا الحقائق الطبيعية[2].

وقصارى القول: أن تعارض القطعي من العقل مع القطعي من النقل ممتنع، وأنه إذا تعارض قطعي مع ظني، قُدِّم القطعي، سواءٌ أكان دليلًا عقليًّا أم دليلًا نقليًّا، هذا ما قرره ابن تيميَّة، وأكَّده في تأصيله المسألة.

لكن بعض الباحثين زعم أن ابن تيميَّة، لم يُخْلِصْ لهذا المبدأ الذي قرَّرَه، بل إنه تردد وتَحَفَّظ على تقديم قطعيات العقول على ظنيات النقل، وتَوَصَّل بذلك إلى أن ابن تيميَّة يرفض تحكيم العقل في النص، ويصرُّ على الحرفية في الفهم والاتباع، حتى عندما تتعارض دلالة النصوص الظاهرة[3].

ويستند ذلك الباحث فيما قرَّرَه إلى نصٍ لابن تيميَّة، يقول فيه: «... نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع، على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة، لبطلان بعض مُقدِّماته، فإن مُقدِّمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع، فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب، ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مُقدِّمات الأدلة السمعية»[4]، فهذا النص ـ على حد زعم ذلك الباحث ـ يَتَضمَّنُ رفض العقل وأحكامه، بمجرد مخالفته النقل،

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١/ ١٥١.

(٢) انظر: المصدر السابق ١/ ١٤٨.

(٣) انظر: إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى الرؤية الكلِّيَّة، لؤي الصافي، دار الفكر، دمشق، ط. الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، ص٨٢، ١٠٥.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٧٤.

وتشكيكًا في أولوية قطعيات العقل، وترجيح بطلانها بدعوى الخفاء والطول والاشتباه والاضطراب[1].

لم يكن هذا الفهم جارٍ على قواعد ورؤى ابن تيميَّة المعرفية، بل كان فَهْمًا مغلوطًا تَحيُّزيًا، حَمَّل النص ما لا يحتمل، ولم يلتفت إلى سِياقه وسِبَاقه، ويمكن مناقشته من وجهين:

الأول: على التسليم بأنَّ ابن تيميَّة يرد العقل بمجرد مخالفته النقل، فإن ذلك لم يكن في سياق التقرير، وإنما كان في سياق المعارضة والافتراض، فإذا كان المُتكلِّمون يردون الدلالات النقلية بمجرد مخالفتها العقل، فالأولى - والحالة هذه - رَدُّ الدِّلالات العقلية بمجرد مخالفتها الدلالات النقلية، وذلك على سبيل المعارضة.

وسياق النص، بل وتصريح ابن تيميَّة جَلِيٌّ في ذلك، فقد كان نصه السابق رَدًّا على اعتراض، صاغه في عبارته التالية: «فإن قيل: نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة، إما لكذب الناقل عن الرسول، أو خطئه في النقل، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل في محل النزاع، قيل: هذا معارض بأن يقال: نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة، لبطلان بعض مقدماتها...»[2].

الثاني: لم يكن ذلك النص في مقام بيان تعارض القطعي العقلي مع الظني النقلي، حتى يستقيم للباحث فهمه، وإنما كان في مقام بيان بطلان إبطال الدليل النقلي السمعي، بمجرد مخالفة ما يُظَنُّ أنه من قطعيات العقول، كما يفعله بعض المُتكلِّمين، ولذلك أشار في هذا النص نفسه إلى ظَنِّيَّة الدليل العقلي عند المتكلِّمين - ويريد به دليل الحدوث - بوصفه مُقدِّمَاته بالطول والاشتباه والخفاء والاختلاف والاضطراب، وحتمًا لا يمكن أن تكون تلك الأوصاف منطبقة على الدليل العقلي القطعي.

---

(١) انظر: إعمال العقل، لؤي الصافي، ص١٠٥.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ١٧٤.

فَتَرَدُّدُ ابن تيميَّة في تقديم قطعيات العقول على ظنيات النقل، لا وجود له في تنظيراته العلميَّة، لا من جهة تقريراته، ولا من جهة نقداته، ولم يشر إليها ذلك النص، لا من قريب ولا من بعيد، وأما ما زعمه من رفض ابن تيميَّة تحكيم العقل في النص، فليس ذلك على إطلاقه، فإنه لا يصح ـ عند ابن تيميَّة ـ تحكيم العقل الظني في المنقول الظني، بل يصار إلى بحث الراجح منهما، كما تقدمت الإشارة إليه، أما إن كان العقل قطعيًّا والنص ظنيًّا، فإنه يجب تحكيم العقل في النقل، هذا على المستوى النظري، أما على المستوى العملي الإجرائي، فإنه ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ «لا يعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح، إلا وهو عند أهل العلم ضعيف، بل موضوع. . .»[1].

والعجيب أن الأدلة النقلية، التي يزعم المتكلِّمون أن العقل عارضها، أدلة قطعية في ثبوتها وفي دلالاتها، وهي مِمَّا عُلِمَ بالاضطرار أن الرسول ﷺ جاء بها، ونُقِلَ التَّواتُر في إرادة الرسول ألفاظها ومعانيها، فكما أن ألفاظها نُقِلَتْ عن طريق التواتر، فكذلك معانيها[2]، مثل إثبات الصفات، فإنه ـ كما يراه ابن تيميَّة ـ «علم ضروري لا يُرْتَابُ فيه، وهو أبلغ من العلم بثبوت الشُّفْعَة وميراث الجد، وتحريم المرأة على عمتها وخالتها، وسجود السهو في الصلاة، ونحو ذلك من الأحكام المعلومة عند الخاصة دون العامة. . .»[3].

وفي المقابل فإن ما يزعمه النفاة من العقليات المعارضة للنقل الصحيح، ما هي ـ عند التحقيق في نظر ابن تيميَّة ـ إلا أُغْلُوطَات، لا تصل إلى درجة العقليات الظنية، فإن «من تَدَبَّر ما يعارضون به الشرع من العقليات، وجد ذلك مما يُعلَم بالعقل الصريح بطلانه»[4]، ولذلك اشتملت على ألفاظٍ مُجْمَلة ومعانٍ متشابهة، قادتهم إلى الاختلاف والافتراق، والحيرة والارتياب[5].

---

(١) المصدر السابق ١/ ١٥٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١/ ١٩٥ ـ ١٩٨، ٢/ ٢ ـ ٤.

(٣) المصدر نفسه ٥/ ٥١.

(٤) المصدر نفسه ١/ ١٦٨.

(٥) انظر: المصدر نفسه ١/ ١٦٩، ٥/ ٣١٢ ـ ٣١٣.

لكن هذا لا يعني رَدُّ الأمور العقلية الصحيحة، بداعي معارضتها النقل ـ كما يفعله بعض أهل الحديث ـ بل لا بُدَّ من فحص دلالة الأدلة العقلية، ووجوب الحذر من رفض صحيحها وصريحها، لمجرَّد توهم معارضتها لدلائل النقل، فكما أن الكلام في العقليات بلا علم مذموم، فكذلك الكلام في النقليات بلا علم، فإن بعض الجُهَّال المنتسبين للطريقة الشرعية، يَهْرَعُ إلى رَدِّ بعض القضايا العقلية الصريحة، إذا احتَجَّ بها عليه بعضُ مناظريه من خصومه، دون تَأَمُّل في دلالاتها القطعية، مثل بعض القضايا الرياضية والطبيعية؛ كوقت الكسوف والخسوف، وكريَّة الأفلاك، ووجود السحاب من البخار، «فيكون رَدُّ ما قالوه من الحق سببًا لتنفيرهم عما جاء به الرسول من الحق، بسبب مناظرة هذا الجاهل»[1].

استشكال بعض النصوص لا يصطدم مع مبدأ استحالة التعارض:

إذا ثبتت استحالة تعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح، فهل استشكال النصوص النقلية يعارض تلك الاستحالة؟ هل يكون استشكال النصوص مذمومًا مطلقًا، بناء على تلك الاستحالة؟.

يمكن الجواب عن هذا السؤال، بتفصيل دوافع ذلك الاستشكال، فإن كانت دوافعه تجويز إمكانية تعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح، فهو استشكال مذموم؛ لأنه قائم على افتراض باطل، وإن لم يكن الاستشكال قائمًا على ذلك الافتراض، وكان مَبنيًّا على فهمٍ لنصوصٍ أخرى، بسبب شُبهة تَرِدُ على الأذهان، فهو استشكال طبعي يقع من الباحثين، وقد يكون من موارد الاجتهاد، وقد وقع بعض الصحابة ﷺ، في هذا النوع من الاستشكال، مع تسليمهم التام بدلالة النصوص، فإنه «ليس من الصحابة من قال: إن القرآن أو الخبر يخالف العقل والأدلة العقلية. . . بل كلهم متفقون على تعظيم القرآن، وأنه ما أُوِّلَ إلا على حق، وأنه هدى وبيان وشفاء، وإن قَصُرَ فهم بعضهم عن

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيميَّة، ص٣١٩.

بعض، عرف أن ذلك من نقص فهمه وعلمه، لا من نقص ما دل عليه القرآن...»[1].

وقد وقعت مثل تلك الاستشكالات، من بعض الصحابة لبعض النصوص، في الكتاب والسُّنَّة، من مثل **ما يلي**:

أولًا: استشكال عائشة رضي الله عنها حديث: «**من نُوقِشَ الحساب عُذِّب**»، فإنها لما سمعته من رسول الله ﷺ، قالت: يا رسول؛ الله أليس الله يقول: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾ [الانشقاق: ٧، ٨]، فقال: «**ذلك العرض، ومن نوقش الحساب عذب**»[2]، فأزال الرسول ﷺ عنها هذا الاستشكال[3].

ثانيًا: استشكال حفصة رضي الله عنها حديث: «**لا يدخل النَّارَ أَحَدٌ بايع تحت الشجرة**»، فإنها قالت لما سمعت هذا الحديث سألت الرسول ﷺ قائلةً: أليس الله يقول: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١]، فقال لها الرسول ﷺ: «**ألم تسمعي قوله**: ﴿ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ۝٧٢﴾ [مريم: ٧٢]»[4]، «فأخبرها أن هذا الورود لا ينافي عدم الدخول الذي أخبرت به، فالذين نَجَّاهم الله بعد الورود ـ الذي هو العبور ـ لم يدخلوا النار»[5].

ثالثًا: استشكال عمر رضي الله عنه، وعد النبي ﷺ لأصحابه بدخولهم البيت الحرام والطواف به، أَيَّام صلح الحديبية، لما مُنِعُوا من دخول الحرم، وصاغ عمر رضي الله عنه استشكاله، في سؤال وَجَّهه للرسول ﷺ، قائلًا: «ألم تكن تُحدِّثُنا أَنَّا نأتي البيت ونطوف به؟ فقال عليه الصلاة والسلام: **هل قلت لك**: **إنك تدخله هذا العام**؟ قال: لا، قال: **فإنك آتيه ومطوِّف به**»[6]، فعمر رضي الله عنه مع

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٨/٥٢٦ ـ ٥٢٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (٤٩٣٩)، ومسلم في صحيحه، برقم (٢٨٧٦).

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/٢٢٨، ٧/٤٨.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٢٤٩٦).

(٥) الدرء، ابن تيميَّة ٧/٤٩، وانظر: المصدر نفسه ٥/٢٢٨.

(٦) بعض من قصة غزوة الحديبية، أخرجها البخاري في مواضع عدة من صحيحه، مثل: الحديث رقم (٢٧٣١) و(٢٧٣٢)، وأخرجها مسلم في صحيحه، برقم (١٧٨٥).

فضائله الكثيرة، لا سِيَّما في إصابة الحق، ظن أن ظاهر ذلك الوعد النبوي ينافي الواقع، ولكنه ظَنٌ غير صحيح؛ لأن وعد النبي ﷺ كان مطلقًا، ليس من ظاهره ما يقتضي التعجيل[١].

كل تلك الإشكالات كانت غلطًا في الفهم، لا نقصًا في دلالة الخطاب[٢]، و«لم يكن في الصحابة من يقول: إنَّ عَقْلَهُ مُقدَّم على نص الرسول، وإنما كان يشكل على أحدهم قوله، فيسأل عما يزيل شبهته، فيتبين له أَنَّ النص لا شبهة به»[٣]، وكل تلك الاستشكالات تدور حول تلمس «مراد الله» من خلال نصوص الوحيين.

وإذا انجلى الفرق بين الاستشكالات المبنية على فهم النصوص، وبين معارضة النقل بالعقل، انكشف الفرق بين عَجْز العقل عن فهم بعض ما يتعلَّق بالنصوص، وبين معارضة العقل والنقل، فإنه لا يلزم من عَجْز العقل وتوقفه عن إدراك بعض ما جاءت به النصوص، أن يكون معارضًا لتلك النصوص، فإن «القصور عن معرفة الشيء غير العلم بانتفائه»[٤].

فعجز العقل عن إدراك حقائق الغيب، التي وردت في النصوص النقلية، لم يكن ناشئًا عن استحالة عقلية، حتى يصح أن يكون مناقضًا للنصوص، وإنما كان عن حيرة، ضَعُفَ فيها العقل عن الإحاطة بالأشياء، مع تصديقه بوجودها، وذلك للقصور البنيوي في العقل وضعفه، فالعقل في عجزه وحيرته لا يملك دليل الرفض.

فهناك فرق بين المحارة والمحالة، أو بين المحارات والمحالات ـ كما سبق إيضاحه في آخر مبحث واقع الوجود غيبًا وشهادة ـ ولذلك يقول ابن تيمِيَّة: «لا يجوز أن يُخْبر الرُّسُل بشيء يُعلم بالعقل الصريح امتناعه، بل لا

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٧/ ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٧/ ٤٨.

(٣) المصدر نفسه ٥/ ٢٢٩.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيميَّة ٢/ ٣١٦.

يجوز أن يخبروا بما لا يعلم بالعقل ثبوته، فيخبرون بمحارات العقول، لا بمحالات العقول، ويجوز أن يكون في بعض ما يخبرون به، ما يعجز عقل بعض الناس عن فهمه وتصوره، فإن العقول متفاوتة»[1].

(١) المصدر السابق ٨/ ٥٣٣ ـ ٥٣٤.

المبحث الثاني

نقد قانون المعارضة بين العقل والنقل

وفيـه:

- تمهيـد.
- أولًا: الأصل الإيماني الإجمالي.
- ثانيًا: التحليل النقدي لقانون المعارضة.

تمهيـــد

أَوَّلُ بُرُوْزٍ لإشكالية تعارض العقل والنقل، في التاريخ الثقافي الإسلامي، كان في أواخر عصر التابعين، عند ظهور فرقة الجهمية على الساحة الدينية والعلمية، لا سيما بعد اشتداد شوكتهم في أوائل المائة الثالثة، حسب ما أفاده ابن تيميَّة، ولم يكن لأوائل الفرق، كالخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية، نزعة صريحة إلى معارضة النصوص النقلية بالعقل، بل كانوا يعارضون النصوص بعضها ببعض[1].

لكن لا يعني هذا عدم وقوع معارضات جزئية بين العقل والنقل، فمنذ فجر نزول الوحي وقعت بعضٌ من تلك المعارضات، مثل المعارضة العقلية الساذجة لقضية البعث، كما حكى القرآن عن بعض المشركين: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨﴾ [يس: ٧٨]، لكنها معارضات سطحية، لم تصدر عن قانون كُلِّي، كما حدث عند المتأخرين.

لم تلبث أن عادت إشكالية العلاقة بين العقل والنقل إلى الظهور مرة ثانية، وذلك في الصراع الفكري الذي دار بين الفلاسفة والمتكلِّمين، وكانت إحدى صور ذلك الصراع، ما كان بين «الغزالي» في كتابه «تهافت الفلاسفة» و«ابن رشد» في كتابه «تهافت التهافت»، ثم ظهر الصراع المنهجي مرة أخرى ـ في تلك القضية ـ بين الرؤية الكلامية والرؤية السلفية، تَجَلَّت صورها عند

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٢٤٤.

الرازي وابن تيميَّة، وما زالت صور ذلك الصراع تتوالى، كان آخرها الصراع الفكري المحتدم، في الساحة الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة، بين الرؤية الإسلامية والرؤية العلمانية الوضعية، المتأثرة بالمواقف الفلسفية الغربية المادية من علاقة العقل بالدين والوحي.

لقد افترض غالب المتكلِّمين إمكانية تعارض العقل والنقل، ورسموا لِحَلِّ إشكالية التعارض ملامح منهجية، قادتهم إلى تقديم العقل على النقل، وكان للأشاعرة دور بارز، في رسم تلك الملامح المنهجية، تَكَشَّفت عن قانون التأويل المشهور، ظهرت بوادره عند «الباقلاني»، ثم «الجويني»، واكتمل عند «الغزالي»، و«أبي بكر بن العربي»، وانتهت صياغته الكلامية والفلسفية عند «الرازي»[(١)].

تَفَرَّغَ ابن تيميَّة لنقض ذلك القانون الكلامي، «قانون التأويل» في كتابه «درء تعارض العقل والنقل»، ملخصًا في بدايته هذا القانون، كما هو عند «الرازي»، بقوله: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما، وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يُرَدَّا جميعًا.

وإما أن يقدَّم السمع، وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدَّمناه عليه كان ذلك قدحًا في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحًا في النقل والعقل جميعًا، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يُتَأَوَّل، وإما أن يُفَوَّض، وأما إذا تعارضا تعارض الضدين، امتنع الجمع بينهما، ولم يتمنع ارتفاعهما»[(٢)].

استهدف ابن تيميَّة في نقض مشروع المعارضة بين العقل والنقل الصياغة الكلامية له، ورؤية المتكلِّمين المعرفية، وتناول بعض آراء ورُؤَى المتفلسفة

---

(١) انظر: أساس التقديس، الرازي، ص٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٤.

على وجه التَّبَع، لا على وجه القصد الأول، فَنَقْدُهُ يَنْصَبُّ أولًا على قانون المتكلِّمين، لا على قانون المتفلسفة، فإن بين القانونين فرقًا.

فقانون المتفلسفة يقوم على إقصاء الوحي من ميدان المعرفة، نظريًّا وعمليًّا، ولا يجعلونه مصدرًا من مصادر المعرفة، «فلا يجعلون خبر الأنبياء طريقًا إلى العلم»[1]، كما أكده ابن تيميَّة، بل يطعنون في الوحي والنبوة، إذ يجعلونها من باب التخييل والوهم، لا من باب الحقائق[2].

ولذلك يقول ابن سينا: «أما أمر الشرع، فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد، وهو أَنَّ الشرع والمِلَل الآتية على لسان نبي من الأنبياء، يرام بها خطاب الجمهور كافة»[3]؛ فالأنبياء في نظرهم «قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذبًا وباطلًا ومخالفة للحق، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل، للمصلحة»[4].

فمشكلة تعارض العقل والنقل لا تَرِدُ على أذهان المتفلسفة؛ لأنهم ألغوا أحد طرفي المعادلة، ولم يعترفوا به، وهذا بخلاف المتكلِّمين الذين أقروا بالنبوات وأثبتوا صدقها إجمالًا، ولذلك كانوا المَقصدَ الأولَ بخطابه النقدي في كتابه «الدرء»، وفي ذلك يقول: «نحن في هذا المقام إنما نخاطب من يتكلَّم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية، ممن يدعي حقيقة الإسلام من أهل الكلام، الذين يُلَبِّسُون على أهل الإيمان بالله ورسوله، وأما من أفصح بحقيقة قوله، وقال: إن كلام الله ورسوله لا يستفاد منه علم بغيب، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله، وملائكته، وجنته وناره، وغير ذلك، فهذا لكلامه مقام آخر»[5]، وبعد كلامه على موقف

---

(١) المصدر السابق ٧/٣٣٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١/٨ ـ ٩.

(٣) رسالة أضحوية في أمر المعاد، ابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م، ص٤٤.

(٤) الدرء، ابن تيميَّة ١/٩.

(٥) المصدر السابق ١/١٧٦.

المتفلسفة من الأنبياء مع تمثيله بابن سينا، يقول عنهم: «وحقيقة قولهم: أنهم كذبوا لمصلحة الجمهور، وهؤلاء في الحقيقة يكذبون الرسل، فنتكلم معهم في تحقيق النبوة على الوجه الحق، لا في معارضة العقل والشرع»[١].

فبحث التعارض بين العقل والنقل، فرع عن إثباتهما طريقين من طرق المعرفة، وهذا ما لا يعترف به المتفلسفة، وفي هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «... لا يخلو الشخص إما أن يكون مُقِرًّا بخبر نبوة الأنبياء، وإما أن يكون غير مقر، فإن كان غير مقر بذلك لم نتكلَّم معه في تعارض الدليل العقلي والشرعي، فإن تعارضهما إنما يكون بعد الإقرار بصحة كل منهما لو تجرد عن المعارض، فمن لم يقر بصحة دليل عقلي ألبتة، لم يخاطب في معارضة الدليل العقلي والشرعي، وكذلك من لم يقر بدليل شرعي لم يخاطب في هذا التعارض»[٢].

وبهذا كان المتكلِّمون أَشَدَّ تناقضًا من المتفلسفة في هذا الباب، «حيث أثبتوا الأدلة السمعية، ثم قالوا ما يوجب إبطالها، وحيث أثبتوا الأدلة العقلية، ثم قالوا ما يوجب تناقضها... وتناقضهم حيث أقروا بنبوات الأنبياء، ثم قالوا ما يوجب بطلانها»[٣].

نقض ابن تيميَّة قانون التأويل الكلامي، القائم على افتراض تعارض العقل والنقل، من أربعة وأربعين وجهًا، ترجع ـ في نظري ـ إلى ثلاثة أوجه كُلِّيَّة عامة، **وهي**:

الأول: البناء المنهجي، وهو بيان استحالة تعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح ـ وهو وجه سبق تقريره ـ ويسبق ذلك البناء المنهجي نَقْضٌ جَدَلِي لقانون المعارضة، ويتبعه بيان اللَّوازم والآثار المنهجية الفاسدة لذلك القانون.

---

(١) المصدر نفسه ١/ ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) المصدر نفسه ١/ ١٨٠.

(٣) المصدر نفسه ١/ ١٨١ ـ ١٨٢، وانظر: المصدر نفسه ١/ ٢٠١، ٥/ ٣٤١.

ويدخل في هذا الوجه، جوابه الإجمالي المنهجي على مُقدِّمَات القانون[1]، وبعض أوجه الجواب التفصيلي، المُكَوَّنة من أربعة وأربعين وجهًا، مثل الوجه الأول، والثاني، والثالث، والرابع، والخامس، والسادس، والسابع، والتاسع، والعاشر، والثاني عشر، والخامس عشر، والسادس عشر، والسادس والعشرين، والسابع والعشرين، والثامن والعشرين، والتاسع والعشرين، وهو من أهم الأوجه، وغيرها من الأوجه التي توزعت ما بين تَأْسِيْسٍ منهجي، ونَقْضٍ جدلي، وبَيانٍ لِلَّوازم والآثار المنهجية.

الثاني: الأصل الإيماني العلمي، وهو بيان ضرورة ويقينية أدلة النقل الشرعية، اعتمادًا على التصديق الإيماني البرهاني بالوحي، وإثبات صدق الرسول، ويدخل في هذا الوجه، الجواب الإجمالي على فساد المعارض لنصوص الوحي[2]، وبعض الأوجه التفصيلية، مثل الوجه الثالث عشر، والرابع عشر، والثاني والعشرين، والثالث والعشرين، والرابع والعشرين، والخامس والعشرين، والثالث والثلاثين، والرابع والثلاثين، والحادي والأربعين.

الثالث: نقض وكشف زيف ما عارضوا به النقل، مما يزعم أنه من العقليات؛ أي: «علم فساد الحجة المعارضة»[3]، ففي هذا الوجه مناقشات تفصيلية لِحُجَجِ النفاة العقلية، وآرائهم الكلامية، التي يزعمون أنها عقليات قطعية عارضت ظواهر النصوص الظنية، ويدخل فيه من الأوجه، الوجه الحادي عشر، والسابع عشر، والثامن عشر، والتاسع عشر، وهو يتعلق بإبطال الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض، وفيه استطرادات طويلة في مناقشة بعض المسائل؛ كمسألة التسلسل، ومسألة قيام الأفعال الاختيارية بالله[4].

كما أن ذلك الوجه الكلي تضمن الوجه الثالث والأربعين، وفيه مناقشة

(١) انظر: المصدر السابق ١/ ٧٨ ـ ٨١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١/ ٢١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) بدأ هذا الوجه من المجلد الأول، ص٣٢٠، إلى آخر المجلد الرابع.

تفصيلية لمسألة عُلُوِّ الله على خلقه، وتَتَبُّعٌ نقدي «لابن سينا» و«الرازي» في إنكار تلك الصفة[1]، كما أنه احتوى الوجه الأخير «الرابع والأربعون»، وفيه مناقشة طريقة الأعراض والتركيب والاختصاص، وفيه استطرادات طويلة جدًّا في مناقشة مسائل عدة، منها وجوب النظر، وإثبات وجود الله، وإنكار صفتي العلم والإرادة الإلٰهيتين[2].

تلك الأوجه الثلاثة العامة الكلِّيَّة، أشار إليها ابن تيميَّة، في بداية الوجه الثالث والأربعين، مُبْتَدِئًا بالوجه الثالث، من الأوجه العامة التي ذكرناها، وهو وجه نقض وكشف ما عارضوا به مما يزعم أنه عقليات، إذ يقول: «أما طريق الرد عليهم فلنا فيه مسالك:

الأول: أن نُبيِّن فساد ما ادَّعوه معارضًا للرسول ﷺ من عقلياتهم [وجه النقض والكشف].

الثاني: أن نُبيِّن أن ما جاء به الرسول معلوم بالضرورة من دينه، أو معلوم بالأدلة اليقينية، وحينئذٍ فلا يمكن مع تصديق الرسول أن تخالف ذلك، وهذا ينتفع به كل من آمن بالرسول [الأصل الإيماني العلمي].

الثالث: أن نُبيِّن أن المعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل لا يناقضه، إما بأن ذلك معلوم بضرورة العقل، وإما بأنه معلوم بنظره، وهذا أقطع لحجة المنازع مطلقًا. [البناء المنهجي]»[3].

في هذا المبحث سَأُظْهِرُ المَلامِح المنهجية عند ابن تيميَّة، من خلال نقده قانون التأويل عند المتكلِّمين، من جهة الأصل الإيماني العلمي، وهو الوجه الكلي الثاني، ومن جهة نقضه الجدلي المنهجي، ومن جهة بيانه اللوازم وآثار ذلك القانون، وهذا يتضمنه الوجه الكلي الأول وهو البناء المنهجي، مع التذكير بأن التأصيل المنهجي قد سبق بيانه في المبحث الأول.

(١) بدأ هذا الوجه من أول المجلد السادس، ص٣، إلى المجلد السابع، ص١٤٠.

(٢) بدأ هذا الوجه من المجلد السابع، ص١٤١ إلى آخر الكتاب، آخر المجلد العاشر.

(٣) الدرء، ابن تيميَّة ٦/ ٤ ـ ٥.

أما الوجه الكلي الثالث: فإن المقام لا يتحمله؛ لأنه وجه تفصيلي في فساد ما ادُّعِي من العقليات المعارضة للوحي، فإيراده لا يتناسب مع طبيعة المنهج المعرفي الذي ينشد الكُلِّيَّات والعموميات، ومع ذلك لن أخلي المقام من الإشارة التمثيلية إليه.

أَوَّلًا: الأَصْلُ الإِيْمَانِي الإِجْمَالِي

تجويز المعارضة بين العقل والنقل الذي يمثله الوحي الإلٰهي، يستلزم الطعن في أصل الإيمان بصدق الرسول ﷺ، وتلك منافاة لحال المؤمن الذي آمن بالرسول وصَدَّقه تصديقًا مطلقًا قائمًا على البراهين، فإن خبر الله ورسوله صِدْقٌ ـ عند المؤمن ـ «موافق لما الأمر عليه في نفسه، لا يجوز أن يكون شيء من أخباره باطلًا، ولا مخالفًا لما هو الأمر عليه في نفسه، ويُعْلَمُ من حيث الجملة أن كل ما عارض شيئًا من أخباره وناقضه، فإنه باطل من جنس حُجَج السوفسطائية، وإن كان العالم بذلك، قد لا يعلم وجه بطلان تلك الحجج المعارضة لأخباره. . .»[1].

ومنهج المعارضة بين العقل والنقل، يناقض ما عُلِمَ بالاضطرار من دين الإسلام: أن التصديق الجازم بما أخبر به الرسول حق واجب[2]، ليس موقوفًا على دليل عقلي أو انتفاء معارض عقلي[3]، كما يشترطه نظار المعارضة، الذين جَوَّزُوا أن يكون في المعقول ما يناقض أخبار الرسول ﷺ، فقبول الوحي مشروط عندهم بانتفاء المعارض العقلي، وسبقت إليه الإشارة في المبحث السابق.

ويظهر الضعف المعرفي، حينما يقبلون الوحي وأخباره بدعوى عدم

(١) المصدر السابق ٥/ ٢٥٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٢٥٧.

(٣) انظر: شرح الأصبهانية، ابن تيميَّة، ص٣٩ ـ ٤٠.

علمهم بالمنافي العقلي، إذ أقاموا إيمانهم وقبولهم لأخبار الوحي على شك وريب، وهو نفي كل معقول معارض، وهذا جزم بلا علم، فإن عدم العلم لا يعني العلم بالعدم، ما دام أن وجود المعارض العقلي جائزٌ، وهذا بخلاف المؤمن بجميع ما أخبر به الوحي، الجازم بأنه ليس في المعقول ما يناقض نصوص الوحي، فإنه أقام إيمانه وعلمه على يقين مطلق[١].

وفي آخر الوجه الثاني والثلاثين، يقول ابن تيميَّة: «من جَوَّز أن يكون فيما أخبر به ما يعارضه صريح المعقول، لم يزل في ريب من ثبوت ما أخبر به، ولكن غايته أن يعلم أن الرسول صادق فيما أخبر به على طريق الجملة، فإذا نظر فيما أخبر به لم يعلم ثبوت شيء مما أخبر به، ومن المعلوم أن العلم بأنه صادق مقصوده تصديق أخباره، والمقصود بتصديق الأخبار التصديق بمضمونها، فإذا كان لم يصدق بمضمون أخبار الرسول ﷺ، كان بمنزلة من آمن بالوسيلة، ولم يحصل له المقصود»[٢].

فالتذبذب والتَرَدُّدُ في قبول أخبار الوحي، بناء على الشك في وجود المعارض وانتفائه، يناقض التصديق التام الجازم بأخبار الوحي، فحقيقة اشتراط انتفاء المعارض العقلي ـ كما يقوله ابن تيميَّة ـ «سَلْبُ الإيمان برسالة الرسول وعدم تصديقه»[٣].

وفي الوجه الرابع والعشرين يزيد الأمر إيضاحًا، إذ يقول: «إنَّا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرجل لو قال للرسول: هذا القرآن أو الحكمة الذي بَلَّغْتَه إلينا، قد تَضَمَّن أشياء كثيرة تناقض ما علمنا بعقولنا، ونحن إنما علمنا صدقك بعقولنا، فلو قبلنا جميع ما تقوله مع أن عقولنا تناقض ذلك، لكان ذلك قدحًا فيما علمنا به صدقك. . . لم يكن مثل هذا الرجل مؤمنًا بما جاء به الرسول، ولم يرضَ الرسول منه بهذا، بل يعلم أن هذا لو ساغ،

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٢) المصدر السابق ٥/ ٣٣٨.

(٣) المصدر نفسه ٥/ ٣٢١.

لأمكن كل أحد أن لا يؤمن بشيء مما جاء به الرسول، إذ العقول متفاوتة، والشبهات كثيرة. . . »[1].

ويناقش ابن تيميَّة اعتراض بعض النفاة على ما تقرر من الأصل الإيماني بالرسول ﷺ، مفاد ذلك الاعتراض: أنهم جازمون بصدق الرسول فيما أخبر به، والشك في صدق أخبار الوحي لا يتوجه إلى التصديق الإيماني بالرسول، وإنما يتوجه إلى صدق الناقل عنه، أو دلالة المنقول على مراده!.

يَتَضَمَّنُ هذا الاعتراض محاولةً للهروب من الإلزام بالطعن في صدق الرسول، ولذلك حَدَّدَ لهم ابن تيميَّة سُؤالًا يُمحِّص موقفهم وهو: ما موقفهم من نصوص الوحي إذا علموا مراد الشارع منها، إما عن طريق الاضطرار؛ كنصوص التوحيد والصلوات الخمس والمعاد، وإما عن طريق الأدلة النظرية، في حالة قيام القاطع العقلي عندهم على خلاف ما علموه من مراد الشارع؟!

فإن قالوا ـ إجابة على ذلك السؤال ـ: نُقدِّم العقل القطعي، فقد لَزِمَهم لازم الطعن في تصديق الرسول، ولم يمكنهم الفرار منه، وإن قالوا: نُقدِّم نصوص الوحي، فقد أبطلوا مستندهم القائل: إن العقل أصل للنقل، إذ لا يمكن تقديم الفرع على الأصل، وإن قالوا: تستحيل معارضة القاطع العقلي لنصوص الوحي، التي علمنا مراد الشارع منها قطعًا، فقد اعترفوا باستحالة تعارض القطعي العقلي مع القطعي النقلي، وفي هذا هَدْمٌ لقانونهم القائم على فكرة جواز التعارض، ثم إنه يلزمهم ـ إذا كانوا يَقْبَلُونَ من النصوص ما علموا مراد الشارع منه، ويردون ما لا يعلموا مراد الشارع منه ـ عبثية قانونهم الذي يُجوِّزُ معارضة العقل للنقل، فإنه ستصبح معارضة العقل عديمة التأثير![2].

لكن نُظَّار المعارضة في سعيهم الحثيث لتقرير نتيجة قانونهم، التي تَنَصُّ على تقديم العقل على النقل، يُضْعِفُون دلالات النقل، بتقرير أن الشارع لم يُبيِّن مراده، وأن ظواهر نصوصه دالة على الباطل، وهذا طعن آخر في

(١) المصدر نفسه ٥/ ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٢) انظر: المصدر السابق ١/ ١٨٦ ـ ١٨٧.

الرسول ﷺ ولذلك يقول ابن تيميَّة: «من زعم أنه [أي: الرسول ﷺ] تَكلَّم بما لا يدل إلا على الباطل لا على الحق، ولم يُبيِّن مراده، وأنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذي ليس بباطل، وأحال الناس في معرفة المراد على ما يعلم من غير جهته بآرائهم، فقد قدح في الرسول»[1].

إن مِمَّا يعلم من الدين بالضرورة: أن «كل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به، من هذه المسائل فقد بَيَّنه الله ورسوله بيانًا شافيًا قاطعًا للعذر، إذ هذا من أعظم ما بَلَّغه الرسول البلاغ المبين، وبيَّنه للناس، وهو من أعظم ما أقام الله الحجة على عباده فيه بالرسل، الذين بَيَّنوه وبلَّغوه، وكتاب الله الذي نقل الصحابةُ ثم التابعون عن الرسول لفظَه ومعانيه، والحكمة التي هي سُنَّة رسول الله ﷺ التي نقلوها أيضًا عن الرسول، مشتملة من ذلك على غاية المراد، وتمام الواجب والمستحب. . .»[2].

وفي الوجه الأربعين، يُبيِّنُ بالضرورة العقلية امتناع عدم بيان الشارع الهادي الدَّاعي لمراده من خطابه، وفي ذلك يقول: «كل عاقل يعلم بالضرورة أن من خاطب الناس في الطب أو الحساب أو النحو أو السياسة والأخلاق أو الهيئة، أو غير ذلك من الأمور، بكلام عظَّم قَدْره وكبَّر أمره، وذكر أنه بَيَّن لهم به وعَلَّم، وهدى به وأفهم، ولم يكن في ذلك الكلام بيان تلك المعلومات، ولا معرفة لتلك المطلوبات، بل كانت دلالة الكلام على نقيض الحق وأكمل، وهي على غير العلم أَدَلُّ، كان هذا: إما مفرطًا في الجهل والضلالة، أو الكذب والشيطنة والنَّذَالة.

فكيف إذا كان قد تَكَلَّم في الأمور الإلٰهية، والحقائق الربانية، التي هي أَجَلُّ المطالب العالية، وأعظم المقاصد السَّامية بكلام فَضَّله على كل كلامٍ، ونسبه إلى خالق الأنام، وجعل من خالفه شبيهًا بالأنعام، وجعلهم من شر الجهلة الضلال الكفار الطِّغام، وذلك الكلام لم يدل على الحق في الأمور

(١) المصدر نفسه ١/ ٢٣.

(٢) المصدر نفسه ١/ ٢٧ ـ ٢٨.

الإلٰهية، ولا أفاد علمًا في مثل هذه القضية، بل دلالته ظاهرة في نقيض الحق والعلم والعرفان، مُفهِّمة لضد التوحيد والتحقيق، الذي يرجع إليه ذوو الإيقان، فهل يكون مثل هذا المتكلم إلا في غاية الجهل والضلال، أو في غاية الإفك والبهتان والإضلال؟!»[١].

ومَآلُ قول نُظَّار المعارضة من المتكلِّمين إلى قول الفلاسفة في إقصاء الوحي الإلٰهي من ميدان المعرفة، وبذلك فإن الإقرار بالمعارضة بين العقل والنقل لا معنى له؛ لأنه لا تتصور المعارضة إلا بين ندين ونظيرين، وهذا يَدلُّ على شدة تناقض المتكلمين، فإنهم مع إقرارهم بنبوة الأنبياء خلافًا للمتفلسفة، يرفضون بعض أخبارهم بدعوى معارضتها للعقل، وإلى هذا المعنى يشير ابن تيميَّة، قائلًا: «من جَوَّزَ أن يكون في نفس الأمر معارض بنفي ما دلت عليه أخبرهم [أي: الأنبياء]، امتنع أن يعلم بخبرهم شيئًا، فإنه ما من خبر أخبروا به ولم يعلم هو ثبوته بعقله، إلا وهو يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل يناقضه، فلا يعلم شيئًا مما أخبروا به بخبرهم فلا يكون مقرًّا بنبوتهم...»[٢].

فإنه كي تصح المعارضة المزعومة، لا بُدَّ لهم من الإقرار بأن النقل والوحي طريق للمعرفة برأسه، لا يفتقر إلى انتفاء معارض عقلي، وذلك يتم بثلاثة أمور:

أولها: الإقرار بنبوة الرسول.

وثانيها: الإقرار بصحة سند أخباره إجمالًا.

وثالثها: الإقرار بمعرفة مراده من خبره إجمالًا[٣].

ومُحَصَّلُ الشك في واحدة من تلك الثلاثة إقصاء الوحي من المعرفة، وافتقاد الدور الدلالي لنصوص الوحي، فكيف تصح ـ إذن ـ المعارضة بين وحي لا يستفاد بخبره علمًا، وبين عقل قطعي؟[٤].

---

(١) المصدر السابق ٥/ ٣٧٠.

(٢) المصدر السابق ١/ ١٨١.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٤١.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٤١.

إنه لا حاجة لافتراض المعارضة بين العقل والنقل، ما دام أن النقل قاصر عن إفادة العلم واليقين، أو مشروط بانتفاء المعارض العقلي، كما لا حاجة للتَّفَقُّه في نَصٍّ لم يُعْلَم ثبوته، فالقول بالمعارضة بين العقل والنقل، فرع عن إثبات كُلٍّ منهما طريقًا للمعرفة مطلقًا لا مقيدًا، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «. . . من لم يعلم ثبوت الأخبار لم يتكلم في حصول العلم بموجبها، وكذلك من قال: إن الدليل السمعي لا يُعلم به مراد المتكلِّم، كما يقوله «الرازي» ومتبعوه، الذين يزعمون أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين بمراد المتكلِّم[1]، فهؤلاء ليس عندهم دليل شرعي يفيد العلم بما أخبر به الرسول، فكيف يعارضون ذلك المعقول؟»[2].

وإذا علمنا ـ قطعًا ـ بأن من أعرض عن الوحي لم يكن مهتديًا، «فكيف بمن عارضه بما يناقضه وقَدَّم مناقضته عليه؟»[3]، كما يفعله نُظَّار المعارضة من المتكلِّمين، فليست المعارضة بين العقل والوحي إعراضًا عن الوحي فحسب، بل هي أعلى درجات الصد عن سبيل الله، كما في قوله تعالى: ﴿...وَوَيۡلٌ لِّلۡكَٰفِرِينَ مِنۡ عَذَابٍ شَدِيدٍ ۝٢ ٱلَّذِينَ يَسۡتَحِبُّونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا عَلَى ٱلۡأٓخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [إبراهيم: ٢، ٣]، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «من نهى الناس نَهْيًا مُجرَّدًا عن تصديق رسل الله وطاعتهم، فقد صَدَّهُم عن سبيل الله، فكيف إذا نهاهم عن التصديق بما أخبرت به الرسل، وبَيَّن أن العقل يناقض ذلك، وأنه يجب تقديمه على ما أخبرت به الرسل؟»[4].

---

(١) سبق مناقشة ذلك الرأي من خلال فهم ابن تيميَّة في الفصل الثاني.

(٢) الدرء، ابن تيميَّة ٥/٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٣) المصدر نفسه ١/١٦٦.

(٤) المصدر السابق ٥/٢١٠.

ثَانِيًا: التَّحْلِيْلُ النَّقْدِيُّ لِقَانُوْنِ المُعَارَضَةِ

لم يكن هدف ابن تيميَّة تتبُّعَ مقالات المتكلِّمين في كل مسائل الدين بالنقد والنقض، وإنما تَوجَّهَ إلى النقد المنهجي الكلي للقانون المنتج تلك المقالات، مع التمثيل ببعض المقالات الكلامية الكلِّيَّة لا الجزئية، وتلك لفتة منهجية يشير إليها قائلًا: «فنحن ـ ولله الحمد ـ قد تَبيَّنَ لنا من فساد الأقاويل المعارضة لقول الرسول، ما ليس هذا المقام مقام تفصيله، فإنه يحتاج أن نتكلم في كل مسألة من مسائل الدين، ونستوفي حُجَج المبطلين فيها، ونتبيَّن فسادها، وليس هذا موضع استيفاء ذلك، وإنما المقصود بيان فساد القانون الزائغ الذي يُقدِّمون مذاهبهم المبتدعة على المنصوص من كلام الله ورسوله»[(١)].

بتلك الرؤية المعرفية المنهجية الكلِّيَّة، نقض ابن تيميَّة قانون التأويل عند المتكلِّمين، في آخر صياغة له عند «الرازي»، مبتدئًا بتقرير استحالة تعارض العقل الصريح القطعي مع النقل الصحيح، مُحرِّرًا مناط الترجيح إذا تصور التعارض بينهما، وهي درجة المعرفة لا طرقها، وكل ذلك سبق بيانه.

أبرز المستندات المنهجية لقانون التأويل:

بدأ ابن تيميَّة بالتحليل النقدي لمستندات القانون المنهجية والفكرية، المتمثلة في أمرين:

---

(١) المصدر السابق ٥/ ٢٦١.

الأول: تجريد النقل من العقل، والمقابلة بينهما، وافتراض المعارضة، فإن كثيرًا: «من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية، منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسُّنَّة لا يدلان إلا من هذا الوجه، ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: العقليات والسمعيات، ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسُّنَّة»[1].

تَولَّى ابن تيميَّة نقض ذلك المستند ـ كما شرح في المبحث الأول ـ ببيان تلازم العقل والنقل، وإيضاح تضمن النقل الدلالات العقلية، فإن «الله ﷻ بَيَّن الأدلة العقلية، التي يحتاج إليها في العلم بذلك، ما لا يقدر أحد من هؤلاء قَدْرَه. . . »[2].

الثاني: دعوى أصالة العقل للنقل، فقد رَتَّبُوا عليه إيجاب تقديم العقل على النقل؛ لأن تقديم النقل يتضمن الطعن في أصله وهو العقل، فيقتضي الطعن في العقل والنقل، وفي ذلك يقول «الرازي» في سياق تعداده أحوال تعارض العقل والنقل: «. . . وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية: إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ، ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل مُتَّهَمًا، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول، خرجت الدَّلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت: أن القدح في العقل لتصحيح النقل، يفضي إلى القدح في العقل والنقل معًا، وإنه باطل. . . »[3].

فمستند المتكلِّمين المنهجي والفكري في تقديم العقل، هو دعوى أن العقل أصل للنقل، بهذا صَرَّح ابن تيميَّة، إذ يقول: «هؤلاء جعلوا عمدتهم في

---

(١) المصدر السابق ١/١٩٩.

(٢) المصدر نفسه ١/٢٨.

(٣) أساس التقديس، الرازي، ص٢١٠.

التقديم كون العقل هو الأصل للسمع، وهذا باطل»[1]، وإبطاله هذا المستند كان عن طريق تحليله، ففي الوجه الثالث، يُبيِّن أن لهذا المستند احتمالين في المعنى:

الأول: إما أن يكون العقل أصلًا في ثبوت النقل في نفس الأمر ـ وهذا على المستوى الوجودي ـ فهذا أمر ظاهر البطلان، ولا قائل به؛ لأن النقل أمر موضوعي، لا يتوقف وجوده على وجودنا، بل «هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عَدَمُ العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها... فثبوت الرسالة في نفسها، وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر: ليس موقوفًا على وجودنا، فضلًا عن أن يكون موقوفًا على عقولنا، أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا...»[2].

الثاني: وإما أن يكون العقل أصلًا في علمنا ومعرفتنا بصحة النقل ـ وهذا على المستوى المعرفي ـ وهو مراد أصحاب قانون المعارضة، بدلالة تمثيل «الرازي» له كما في نصه السابق، لكن لنا أن نتساءل: هل كل الأدلة العقلية باختلاف درجاتها أصل للنقل، يتوقف علمنا بالنقل عليه؟ فما نوع العقل الذي يُعَدُّ أصلًا للنقل؟ لا يخلو ذلك من أمور:

الأمر الأول: أن يراد بالعقل هنا العقل الغريزي، فهذا مستحيل، وهو غير مراد لنظار ذلك القانون، «لأن تلك الغريزة ليست علمًا، يُتَصَوُّر أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطًا في الشيء امتنع أن يكون منافيًا له...»[3].

الأمر الثاني: أن يراد به العقل المكتسب، عندئذٍ يقال: المعقولات المكتسبة كثيرة لا تحصى، منها الباطل، ومنها الحق الذي لا يتوقف العلم

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٨٠.

(٢) المصدر السابق ١/ ٨٧ ـ ٨٨.

(٣) المصدر نفسه ١/ ٨٩.

بصحة النقل عليه، ومنها الحق الذي يتوقف العلم بصحة النقل عليه، فإنه ليس كل العلوم العقلية الصحيحة أصلًا لإثبات علمنا بصدق الرسول ﷺ.

فالشَّرع لا يتوقف على جميع المعقولات، بل يتوقف إثباته على شيءٍ يسير من العلم العقلي الصحيح، مع أخذ الاعتبار بأن إثبات الشرع، يقوم على طرق عقلية متنوعة، وليست متوقفة على طريق واحد عقلي، كما يراه بعض المتكلِّمين، علمًا بأن ذلك الدليل العقلي الوحيد، الذي يزعم بأنه أصل للنقل، وأن صحة النقل تتوقف عليه ـ وهو دليل الحدوث عند المتكلِّمين كما أشار إليه «الرازي» ـ ليس من الأدلة العقلية الصحيحة، فضلًا عن أن يكون دليلًا قطعيًّا، بل فضلًا عن أن تتوقف عليه صحة النقل، كما يزعمه المتكلِّمون![1].

ويمكن أن نجمع نتائج هذا التحليل فيما يلي:

أولًا: أن النقل لا يتوقف على جميع المعقولات، وليست جميع المعقولات أصلًا للنقل، بل المعقولات التي تعد أصلًا للنقل قليلة[2].

ثانيًا: أن الطعن في بعض العقليات ـ كمثل الطعن في دليل الحدوث ـ لا يستلزم الطعن في أصل العقل وجنسه، كما أن الطعن في بعض النقل لا يستلزم الطعن في أصله؛ فالعقليات ليست نوعًا واحدًا متلازمة في الصحة والفساد، فإنه لا يلزم من صحة بعض المعقولات، التي تبنى عليها معرفتنا بالنقل، صحة كل المعقولات، «فكيف يقال: إنه يلزم من صحة المعقولات، التي هي ملازمة للسمع، صحة المعقولات المناقضة للسمع؟... لكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعًا واحدًا، متماثلًا في الصحة أو الفساد، ومعلوم أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له، لا صحة البعض المنافي له... فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة، القدح في أصله»[3]، فإبطالنا لدليل واحد يُزْعَمُ أنه دال على صحة

---

(١) انظر: المصدر السابق ١/ ٨٩ ـ ٩٠، ٩٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١/ ٩٠.

(٣) المصدر نفسه ١/ ٩٠ ـ ٩١.

النقل، لا يعني إبطال كل الأدلة الصحيحة الأخرى، فإن بطلان الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول[1].

لكن نظار قانون المعارضة أرادوا بالمعقولات المقدَّمة على النقل، ما عُلِمَ بها النقل، وتوقفت صحة السمع عليها، لكن التحقيق استحالة تعارض النقل مع كل المعقولات الصحيحة، بما فيها المعقولات التي يتوقف عليها، فإن «جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول، ليس متوقفًا على ما يَدَّعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع، والواضعون لهذا القانون ـ كـ«أبي حامد» و«الرازي» وغيرهما ـ معترفون بأن العلم بصدق الرسول لا يتوقف على العقليات المعارضة له، فطوائف كثيرون ـ كـ«أبي حامد» و«الشهرستاني» و«أبي القاسم الراغب» وغيرهم ـ يقولون: العلم بالصانع فطري ضروري... ومعلوم أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله، ليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع، بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول...»[2].

إنه يستحيل تناقض المعقول، الذي يعد أصلًا لصحة النقل مع النقل، إلا إذا كان ذلك المعقول باطلًا في نفسه يُدَّعي له بأنه أصل للنقل، مثل دليل الحدوث، فلا ريب أنه دليل مبتدع، وطريق استدلالي محدث، «قد علم بالاضطرار من دين الرسول والنقل المتواتر: أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله ورسوله، ولم يدع الناس بهذه الطريق، التي قلتم إنكم أثبتم بها حدوث العالم، ونفي كونه جسمًا...»[3].

ثالثًا: أنه لو قدم المعقول الذي يُعَدُّ أصلًا للنقل على النقل، لبطل النقل، وبطلان النقل بطلان للعقل الدال عليه؛ لأنه يمتنع «أن يكون صحيحًا مع بطلان الشرع؛ لأن صحته مستلزمة لصحة الشرع، وإلا لم يكن دليلًا

(١) انظر: المصدر السابق ٥/٢٧٨.
(٢) المصدر نفسه ١/٩١ ـ ٩٣.
(٣) المصدر نفسه ١/٩٧ ـ ٩٨.

عليه»[١]، وذلك بناءً على قاعدة الاستدلال التي ذكرت سابقًا، وهي أن الدليل مستلزم لصحة المدلول عليه، وبطلان المدلول يلزم منه بطلان الدليل، وأنه يمتنع أن يدل دليل صحيح على باطل[٢].

النقل مقدَّم على العقل عند «فرض التعارض» جدلًا:

ينطلق ابن تيميَّة في نقد قانون المعارضة، من عدم التسليم بتعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح، وباستحالة تعارضهما ـ كما تقرر سابقًا ـ ولكنه في تفاصيل نقده يمارس الأُسلوب الجدلي، فيناقش نتيجة ذلك القانون، وهي تقديم العقل على النقل، على فرض التسليم بالتعارض بينهما.

فكلُّ نَصٍّ لابن تيميَّة، يفهم منه تقديم النقل على العقل، إنما كان في سياق الجدل والمعارضة والتنزُّل مع الخصم، ولم يكن في سياق التقرير والتأصيل، ففي الوجه العاشر يُنبِّه القارئ إلى ذلك المعنى ـ بعد ما عارض نتيجة قانون المعارضة، إذ قرر تقديم النقل على العقل ـ قائلًا: «إنَّا نحن يمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيان، فلا تبطل دلالة العقل، وإنما ذكرنا هذا على سبيل المعارضة...»[٣]، وفي الوجه نفسه يعود مُنَبِّهًا القارئ بسياق تقديم النقل على العقل، قائلًا: «إنَّا في هذا المقام نتكلَّم معهم [أي: المتكلِّمين] بطريق التنزُّل إليهم، كما نتنزَّل إلى اليهودي والنصراني في مناظرته، وإن كنَّا عالِمين ببطلان ما يقوله...»[٤].

ولأنه كان في مقام المعارضة الجدلية، فقد تكرَّرَت منه عبارات دالة على هذا السِّياق، مثل ما بدأ به الوجه العاشر، إذ يقول: «أن يعارض دليلهم بنظير ما قالوه فيقال: إذا تعارض العقل والنقل، وجب تقديم النقل لأن...»[٥]، ومثل قوله في سياق نقده تقييد قبول النقل بعدم المعارض العقلي: «هذا

(١) المصدر نفسه ٥/ ٢٧٥.
(٢) انظر: المصدر السابق ٥/ ٢٧٧.
(٣) المصدر نفسه ١/ ١٧٣.
(٤) المصدر نفسه ١/ ١٨٨.
(٥) المصدر نفسه ١/ ١٧٠.

يعارض بأن يقال: دليل العقل مشروط بعدم معارضة الشرع؛ لأن العقل ضعيف عاجز...»[1].

وبسبب غياب مقام الجدل عن أذهان بعض الباحثين في فكر ابن تيميَّة، وعدم إدراكهم سياق المعارضة، غلطوا في فهم وقراءة موقفه من تلك القضية، إذ نَسَبُوا إليه تقديم النقل على العقل مطلقًا، والتحيُّز ضد العقل[2].

وكان من أشدهم غلطًا صاحب كتاب «نقد الخطاب السلفي»، إذ لم يكتفِ بذلك الفهم الخاطئ، وتلك القراءة المغلوطة، بل تجاوز ذلك إلى إثبات تناقض ابن تيميَّة!، ففي تعليقه على الوجه العاشر ـ الذي يقرر فيه ابن تيميَّة على سبيل المعارضة صراحة تقديم العقل على العقل ـ يقول مُعقِّبًا: «... أضف إلى هذا التناقض الواضح بين ما يقرره هنا وما قرره سابقًا، إذ يوجب تقديم النقل هنا مطلقًا، بينما قرر سابقًا أنه إذا تعارض قطعي وظني، فالمُقدَّم هو الظني الراجح، سواء أكان سمعيًّا أو عقليًّا، ولاحظ أخي القارئ الكريم أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، إنما قَدَّم بتلك القاعدة ليقول لنا: إن السمعي هو القطعي مطلقًا، وأنه هو الراجح مطلقًا، وإن كنت أنا قد فهمت خطأ، فما معنى قوله هنا: «إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؟!»»[3].

من اعتبارات تقديم النقل على العقل عند «فرض التعارض»:

من تلك الاعتبارات التي قَدَّمَ بها ابن تيميَّة النقل على العقل، في سياق المعارضة والجدل، **ما يلي**:

أولًا: ما عَلَّلَ به، في الوجه السادس، إذ يقول: «إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مُصدِّق للشرع في كل ما أخبر به،

---

(١) المصدر السابق ١/ ١٨٩.

(٢) انظر على سبيل المثال: لؤي الصافي في كتابه «إعمال العقل»، ص٨١ ـ ٨٢، وقريبًا منه، وإن كان أخف وأضبط، أنوار الزعبي في كتابه «واقعية ابن تيميَّة»، ص٨٣.

(٣) نقد الخطاب السلفي، ابن تيميَّة نموذجًا، رائد السمهوري، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، ط. الأولى، ٢٠١٠م، ص٤٣٩.

والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقف على كل ما يخبر به العقل...»[1]، فإذا قُدِّم العقل على الشرع في هذه الحالة، كان ذلك طعنًا في تصديق العقل بصحة الشرع، وطعن في الشرع نفسه، أما إذا قُدِّم الشرع فلا يلزم منه الطعن في الشرع؛ لأنه لم يكن شاهدًا لكل ما أخبر به العقل.

فإذا ثبتت دلالة العقل على صحة النقل، وجب تقديم النقل؛ لأن إبطال النقل بسبب معارضته العقل، إبطال لدلالة العقل نفسه، وإذا بطلت دلالة العقل لم يصلح أن يكون دليلًا قائمًا، فضلًا عن أن يعارض الأدلة، فتقديم العقل يوجب عدم تقديمه؛ لأن «معارضة العقل لَمَّا دَلَّ العقل على أنه حق دليل على تناقض دلالته، وذلك يوجب فسادها، وأما السمع فلم يعلم فساد دلالته ولا تعارضها في نفسها، وإن لم يعلم صحتها...»[2].

ثانيًا: أن تقديم النقل على العقل موافق للفطرة، لا يحتاج إلى مُقدِّمَات وعِلَلٍ وتطويل وجدل؛ لأن من قدم العقل على النقل، افتقر إلى إثباته والاحتجاج به أولًا، ثم إلى محاولة رد الدليل النقلي ومناقشته، أما من قَدَّم النقل على العقل، فإنه لا يحتاج إلى دليل عقلي يوافقه، ولا إلى إثبات حجية دلالة ذلك النقل، بل غاية ما يحتاجه هو إبطال معارضته للنقل[3].

ثالثًا: أن المعقولات نسبية من جهة إدراكها، ولذلك يدخلها الاضطراب، يشهد على ذلك تناقض حجج النفاة العقلية، بخلاف دلالة النقل المعصوم، «فلو قيل بتقديم العقل على الشرع، وليست العقول شيئًا واحدًا بيِّنًا بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب، لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته، ولا اتفاق للناس عليه، وأما الشرع فهو في نفسه قول الصادق، وهذه صفة لازمة له، لا

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١/١٣٨.

(٢) المصدر نفسه ١/١٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢/٢١٧ ـ ٢١٩.

تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، ورد الناس إليه ممكن، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسُّنَّة...»[1].

ومراد ابن تيميَّة بالمعقولات النسبيَّة، الأدلة العقلية التي يزعم النفاة بأنها قطيعة، وتكون مثار الاختلاف عندهم في ادعاء القطعية لها من عدمها، وليس مراده الأدلة القطعية على الحقيقة في ذاتها، فإنها بيِّنة بنفسها، ثابتة يمكن أن يحال إليها الناس، مثلها مثل ما كان قطعيًّا من النقل، يُبيِّن هذا المعنى بالوجه الحادي عشر، إذ يقول: «إن ما يسميه الناس دليلًا من العقليات والسمعيات ليس كثير منه دليلًا، وإنما يظنه الظان دليلًا...»[2].

جُملةٌ من الآثار المنهجية والفكرية والنفسية لقانون المعارضة:

من تلك الآثار التي ذكرها ابن تيميَّة في تضاعيف نقده القانون ـ وقد أفرد بعضها بعدة أوجه من الأوجه التفصيلية النقدية ـ **ما يلي**:

أولًا: إضعاف النقل في مقابلة العقل، فإن مُحَصَّل المعارضة في ذلك القانون ليست معارضة بين يقين ويقين، بل بين يقين يمثله العقل، وظن يمثله النقل، وهذا خلاف ما يتظاهر به القانون من جعله النقل نِدًّا للعقل، وبهذا الحيف على أحد قطبي المعادلة، فَقَدَتِ الدعوى مصداقيتها في فرض التعارض، وأساء أصحابها إلى الأدلة النقلية، في بداية الوجه الثالث الأربعين يقول ابن تيميَّة: «... كان نهاية ما يقولونه: إن الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين، وإن ما ناقضها من الأدلة البدعية ـ التي يسمونها العقليات ـ تفيد اليقين، فينفون اليقين عن الأدلة السمعية الشرعية، ويثبتونه لما ناقضها من أدلتهم المبتدعة، التي يدعون أنها براهين قطعية، ولهذا كان لازم قولهم الإلحاد والنفاق، والإعراض عما جاء به الرسول، والإقبال على ما يناقض ذلك...»[3].

---

(١) المصدر السابق ١/١٤٦، وانظر: المصدر نفسه ١/١٤٤.

(٢) المصدر نفسه ١/١٩٢، وانظر: المصدر نفسه ١/١٥٦، ١٥٨، ١٨٣.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/٢٧٥، ٥/٢٢١ ـ ٢٢٢.

ولازم ذلك إقصاء الوحي من ميدان الاستدلال المعرفي، وقد التزم بذلك حذاق المتكلِّمين من نظار قانون المعارضة كـ«الرازي»[1]، وبهذا الصدد ينقل ابن تيميَّة نص «الرازي» في كتابه «نهاية العقول»، في عدم إفادة الدليل السمعي اليقين إلا بشرط عدم المعارض، مع تنبيهه على اعتراف «الرازي» في موضع آخر بعدم إفادة الدليل النقلي لليقين مطلقًا، لكونه موقوفًا على مقدمات ظنية[2].

وتأكيدًا لإضعاف دلالة النقل، جعلوا دلالات النقل من المجمل المتشابه، وما ادَّعَوه من العقليات من المحكم القطعي، فقلبوا المعادلة رأسًا على عقب، وعَطَّلوا دلالة النقل بدعوى أنه من المتشابه والمجمل الذي لا يمكن الجزم بمراده[3]، فنفوا بذلك عن أخبار الله ورسوله العلم والهدى والبلاغ، وهذا من اللوازم الباطلة التي تلزم ذلك القانون، كما بينه ابن تيميَّة في الوجه الثالث والعشرين[4]، والسابع والثلاثين[5]، والأربعين[6].

بل إنهم لم يُعطِّلُوا النقل المعصوم من دلالاته المعرفية فحسب، لكنهم إضافة إلى إقصائه جعلوه مُلبِّسًا مُوهِمًا للباطل، ففي الوجه التاسع والثلاثين، يقول ـ مبينًا حقيقة قول النفاة أصحاب المعارضة ـ: «... حقيقة الأمر عندهم أن الرسل خاطبوا الخلق بما لا يبيِّن الحق، ولا يدل على العلم، ولا يفهم منه الهدى، بل يدل على الباطل، ويفهم منه الضلال، ليكون انتفاع الخلق بخطاب الرسول اجتهادهم في رد ما أظهرته الرسل، وأفهمته الخلق...»[7].

وحقيقة مشروع نظار قانون المعارضة، المشتمل على الطعن في النقل

---

(١) المصدر نفسه ٧/ ٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٢٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٣١، ٣٣٥، وانظر: أساس التقديس، الرازي، ص٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٤) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٥/ ٢١١ ـ ٢١٤.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٦) انظر: المصدر نفسه ٥/ ٣٧٠ ـ ٣٧٤.

(٧) المصدر نفسه ٥/ ٣٦٥.

من جهة ثبوته، ومن جهة دلالاته، يفسر لنا ظاهرتين، غالبًا ما ترافقهم علميًّا ونفسيًّا، **وهما**:

ـ **الظاهرة الأولى**: الشَّك والرَّيْب والقلق النفسي، الذي اشتهر به بعض نظار المتكلِّمين، بسبب إعراضهم وريبهم في الحقائق الشرعية، التي جاءت عن طريق النقل المعصوم[1]، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «. . . لو سُوِّغ للناظرين أن يعرضوا عن كتاب الله تعالى، ويعارضوه بآرائهم ومعقولاتهم، لم يكن هناك أمر مضبوط يحصل لهم به علم ولا هدى، فإن الذين سلكوا هذه السبيل كلهم يخبر عن نفسه بما يوجب حيرته وشكه، والمسلمون يشهدون عليه ذلك. . .»[2].

وعلة تلك الحيرة والريب الإعراض عن الوحي، فمن أعرض عن الوحي لم يكن مهتديًا، فكيف إذا عارضه بما يناقضه؟[3]، وقد أشار ابن تيميَّة إلى حيرة عدد من حذاق ونظار المتكلمين، في أثناء الوجه التاسع[4].

وبِنَفَسٍ منهجي بَيَّنَ في الوجه السادس والثلاثين، المآل المنهجي المعرفي للإعراض عن الوحي، المتمثل في أحد طريقين: إما طريق النظار وهي الأدلة القياسيَّة العقليَّة، وإما طريق الصوفيَّة، وهي الطريقة العباديَّة الكشفيَّة، فالطريق الأول يَؤول إلى الحيرة والشك، والطريق الثاني يَؤول إلى الطامَّات والشطح[5].

ـ **الظاهرة الثانية**: الإهمال العلمي الذريع للآثار روايةً ودرايةً، الذي يقع فيه كثير من المتكلِّمين، وتلك الظاهرة أشار إليها ابن تيميَّة، ذاكرًا بعض نظار المتكلِّمين، إذ يقول: ««أبو الحسين» وأمثاله من المعتزلة، وكذلك «الغزالي» و«الرازي»، وأمثالها من فروع الجهمية، هم من أقل الناس علمًا بالأحاديث

(١) انظر: المصدر السابق ٥/٢٥٨.

(٢) المصدر نفسه ١/١٦٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١/١٦٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه ١/١٥٨ ـ ١٦٦، وانظر: المصدر نفسه ٧/٤٥.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٥/٣٤٥ ـ ٣٤٦.

النبوية وأقوال السلف في أصول الدين، وفي معاني القرآن وفيما بلَّغوه من الحديث. . . »[1].

ومع تلك الحقيقة، فإن النفاة لم يكونوا على نَمَطٍ واحد تجاه المنقولات والمعقولات، بل هم أنواع كما بَيَّنَها ابن تيميَّة، ورصدها بعين الخبير المحقق، فقد صنفهم أنواعًا[2]:

* **الأول**: من له مرويّات من الأحاديث وأقوال السَّلَف، ولكن ليس له خبرة بالعقليات، وليس لهم قوة على الاستقلال بها، بل هم فيها مُقلِّدون للنظار من المتكلِّمين، تابعوهم فيها، واعتقدوا أن الآثار التي يَرْوُنَها لا تتعارض مع العقليات الكلامية الباطلة، ويمثل على ذلك بـ«أبي حاتم البستي»، و«أبي سعيد السَّمَّات المعتزلي»، و«أبي ذر الهروي»، و«أبي بكر البيهقي»، و«أبي الفرج بن الجوزي»، وغيرهم.

* **الثاني**: من له معرفة بالأحاديث؛ كأحاديث الصحيحين وغيرهما، ويسلك في العقليات مسلك الاجتهاد، لكنه يغلط فيها بمشاركته الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة، وليس له خبرة بكلام السلف والأئمة، ويمثل على ذلك بـ«أبي محمد بن حزم»، و«أبي الوليد الباجي» و«القاضي أبي بكر بن العربي»، وأمثالهم.

* **الثالث**: من ليس له خبرة بالحديث والآثار، مثل ما لأئمة السُّنَّة والحديث، لا من جهة تحقيق أسانيدها، ولا من جهة درايتها وفهمها، ومع ذلك عَظَّمُوا مذهب السلف، دون إدراك لحقيقته، بل صَحَّحُوا بعض أصول الجهمية العقيلة، وحاولوا التوفيق بينهما، وبين الأحاديث والآثار التي سمعوها، ويمثله «أبو بكر بن فورك»، و«القاضي أبو يعلى»، و«ابن عقيل»، وأمثالهم.

* **الرابع**: من لم يكن له خبرة مُفصَّلة بالقرآن ومعانيه، والحديث وأقوال

---

(١) المصدر السابق ٧/ ٣١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٧/ ٣٢ ـ ٣٦.

الصحابة والسلف، ما لأئمة السُّنَّة والحديث، وله خبرة بالعقليات المأخوذة من الجهمية وغيرهم، وبمشاركتهم في بعض أُصولهم، حاولوا الجمع والتوفيق بين ما اشتهر من مذهب أهل السُّنَّة والحديث، وبين تلك الأُصول العقلية الجهمية التي آمنوا بها، فوقعوا بذلك في التناقض، وعلى تلك الطريقة «الأشعري» وأئمة أبتاعه، كـ«القاضي أبي بكر الباقلّاني»، و«أبي إسحاق الإسفراييني»، وأمثالهما.

ثانيًا: من آثار ذلك القانون المنهجية، الاضطراب والتناقض المعرفي، يَتَجَلَّى ذلك في كثير من مواقفهم تجاه المسائل الكلِّيَّة في أصول الدين، كما هو موجود عند مشاهير نظارهم كـ«الغزالي» و«الرازي»[(١)]، ومن أمثلة اضطرابهم المعرفي، ما حكاه ابن تيميَّة عنهم، من الاستشكالات واللوازم المعرفية نتيجة ذلك القانون، وفي ذلك يقول: «... صار كثير منهم يقول: إن الرسول لم يكن يعرف أُصول الدين، أو لم يُبيِّن أُصول الدين، ومنهم من هاب النبي، ولكن يقول: الصحابة والتابعون لم يكونوا يعرفون ذلك، ومن عَظَّم الصحابة والتابعين مع تعظيم أقوال هؤلاء يبقى حائرًا، كيف لم يتكلَّم أولئك الأفاضل في هذه الأمور التي هي أفضل العلوم؟! ومن هو مؤمن بالرسول معظم له يستشكل كيف لم يُبيِّن أُصول الدين، مع أن الناس إليها أحوج منهم إلى غيرها؟»[(٢)].

ثالثًا: نصرة الاعتقاد الباطل والالتزام بلوازمه، فهذه وإن كانت من الآثار، فهي أيضًا من الدوافع، فإن أصحاب المعارضة اعتقدوا الاعتقاد الباطل، ثم أرادوا أن يستدلوا عليه بالحُجَج العقلية الباطلة، ثم التزموا بلوازم تلك الحجج، فوقعوا في مخالفة النصوص الشرعية[(٣)]، ومن المعلوم أنه «إذا كانت الدعوى خطأ لم تكن حجتها إلا باطلة، فإن الدليل لازم لمدلوله، ولازم

---

(١) انظر على سبيل المثال: المصدر السابق ٧/ ٤٦٢ ـ ٤٦٣، ٩/ ١٨٩، ٢٠٩، ٢٦٨.

(٢) المصدر نفسه ١/ ٢٤.

(٣) انظر: المصدر السابق ٢/ ١٤٩.

الحق لا يكون إلا حقًّا، وأما الباطل فقد يلزمه الحق، فلهذا يحتج على الحق بالحق تارة والباطل تارة، وأما الباطل فلا يحتج عليه إلا بباطل...»[1].

ويضرب المثال على ذلك بالمعتزلة، وفي ذلك يقول: «... المعتزلة لما نصروا الإسلام في مواطن كثيرة، وردوا على الكفار بحجج عقلية، لم يكن أصل دينهم تكذيب الرسول، ورد أخباره ونصوصه، لكن احتجوا بحجج عقلية: إما ابتدعوها من تِلْقَاء أنفسهم، وإما تلقوها عمن احتج بها من غير أهل الإسلام، فاحتاجوا أن يطردوا أصول أقوالهم التي احتجوا بها، لتسلم عن النقص والفساد، فوقعوا في أنواع من رد معاني الأخبار الإلٰهية، وتكذيب الأحاديث النبوية...»[2]، وأصل تلك الحجج العقلية الفاسدة التي اعتمدوا عليها، ترجع إلى طريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام، ودليل الحدوث، وشاركهم في ذلك الأشاعرة، على اختلاف بينهم في التنظير.

رابعًا: التَّنطُّع في تكفير الخصوم لمجرد المخالفة، وذلك أثر من آثار التَّأَزُّم النَّفْسِي المصاحب لنُظَّار قانون المعارضة، بسبب معارضتهم لنصوص الوحي، فإن بعضهم يَتشدَّدَ في تكفير من يعارض حججهم العقلية المحضة، التي يتضمنها دليل الحدوث، وتكمن المفارقة هنا في اعترافهم بأن أدلتهم عقلية محضة، بينما التكفير حكم شرعي، و«ليس كل ما كان خطأ في العقل يكون كفرًا في الشرع، كما أنه ليس كل ما كان صوابًا في العقل تجب في الشرع معرفته»[3].

ويبين ابن تيميَّة تلك المفارقة، وذلك التناقض الذي وقع فيه بعض نظار المتكلِّمين، قائلًا: «من العجب قول من يقول من أهل الكلام: إن أصول الدين التي يُكفَّر مخالفها، هي علم الكلام الذي يُعرف بمجرد العقل، وأما ما لا يعرف بمجرد العقل، فهي الشرعيات عندهم، وهذه طريقة المعتزلة والجهمية، ومن سلك سبيلهم؛ كأتباع صاحب الإرشاد، وأمثالهم.

(١) المصدر نفسه ٢/ ١٥٥.

(٢) المصدر نفسه ٧/ ١٠٦، وانظر: المصدر نفسه ٢/ ١٤٩، ٥/ ٢٨٦ ـ ٢٨٧ وغيرها.

(٣) المصدر السابق ١/ ٢٤٢.

فيقال لهم: هذا الكلام تَضمَّن شيئين: أحدهما: أن أُصول الدين هي التي تعرف بالعقل المحض دون الشرع، والثاني: أن المخالف لها كافر، وكلٌّ من المقدمتين وإن كانت باطلة، فالجمع بينهما متناقض، وذلك أن ما لا يعرف إلا بالعقل، لا يعلم أن مخالفه كافر الكفر الشرعي، فإنه ليس في الشرع أن من خالف ما لا يعلم إلا بالعقل يكفر، وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول ﷺ فيما أخبر به، أو الامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم...»[1].

أظهر تَجلِّيَات قانون المعارضة:

من أوضح تَجلِّيَات تطبيق المتكلِّمين قانونهم، ما يُسمَّى بدليل الحدوث، تنظيرًا وتطبيقًا، فهو ـ عندهم ـ بمثابة الدليل العقلي القطعي الذي يتعارض مع كثير من نصوص النقل، وعلى ضوء ذلك القانون قَدَّموا دليل الحدوث ومقتضياته ولوازمه، على ما دلَّت عليه النصوص النقلية.

ويدور دليل الحدوث حول إثبات العالَم بوقوع التغيُّر فيه، والاستدلال على وجود لله تعالى بذلك، بحيث يُستدل بتغيُّر العالم وتجدُّدِه على ضرورة كونه مخلوقًا، وإذا كان مخلوقًا، فإنه لا بُدَّ له من محدث يجعله كذلك، وهو الله سبحانه، فغاية ذلك الدليل إثبات وجود الله؛ لأن تلك القضية نظرية لا ضرورية في نظرهم، وذلك خطأٌ في بداية التصور لهذا الدليل، وخلاصة دليل الحدوث: أن المتكلِّمين يقررون بأنه «لا يعرف صدق الرسول، حتى يعرف إثبات الصانع، ولا يعرف إثبات الصانع، حتى يعرف حدوث العالَم، ولا يعلم حدوث العالَم إلا لما به يُعْلَم حدوث الأجسام، ثم استدلوا على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من الحوادث ـ أو بعبارة أخرى مستلزمة للأعراض أو بعضها ـ ثم قالوا: وما لم يخل من الحوادث فهو حادث...»[2].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة، عبد الرحمٰن المحمود ٣/ ٩٨٤ ـ ٩٨٥، وانظر: الدرء، ابن تيميَّة ١/ ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

بهذا الدليل التزمت المعتزلة نفي جميع الصفات عن الله الواردة في النصوص النقلية؛ لأنها تعارض دليل الحدوث العقلي القطعي في نظرهم، فإن قيام الصفات بالشيء يعني ـ عندهم ـ قيام الأَعراض به، وهذا محال على الله القديم.

والتزم الأشاعرة بلوازم هذا الدليل ـ أيضًا ـ فنفت جميع الصفات الاختيارية عن الله الواردة في النصوص النقلية؛ لأنها تعارض الدليل القطعي العقلي ـ عندهم ـ وهو دليل الحدوث، فإن قيام الصفات الاختيارية بالشيء يعني حدوثه، والله تعالى غير محدث، بل هو قديم.

وخلاف المتكلِّمين في تفاصيل هذا الدليل متشعب طويل، لكن لهم في علاقته بالنصوص النقلية اتجاهات، استعرضها ابن تيميَّة بدقة، بحيث جمعها في اتجاهين[1]:

الأول: من يعارض النصوص العقلية به، ويزعم أن صدق الرسول متوقِّف عليه، ويمثل هذا الاتجاه المعتزلة، وصاحب الإرشاد «الجويني» من الأشاعرة.

الثاني: من يُؤمن بصحة ذلك الدليل، لكنه لا يجعل صدق الرسول متوقِّفًا عليه، وهؤلاء قسمان:

ـ **الأول**: من يجمع بين ذلك الدليل والنصوص النقلية، ويمثله «الأشعري» وأئمة أصحابه.

ـ **الثاني**: من يعارض بين ذلك الدليل والنصوص النقلية؛ كـ«الرازي».

ولما كان دليل الحدوث أهم المرتكزات العقلية والمنهجية للمتكلِّمين في معارضة النصوص، كانت عناية ابن تيميَّة بنقده ونقضه بالغة، ففي مواضع عدة من كتبه تناول هذا الدليل بالنقد، من جهتين:

* **الأولى**: الجهة التفصيلية، تَتَبَّعَ فيها مُقدِّمات ومكوِّنات ذلك الدليل بالنقد، وفكَّك مقولاته؛ كالقول بالجوهر الفرد، وتماثل الأجسام، واستحالة

---

(١) انظر: الدرء، ابن تيميَّة ٧/٧٣ ـ ٧٤، وانظر: المصدر نفسه ٢/١٣ ـ ١٤.

حوادث لا أول لها، وغيرها[١].

* **الثانية**: الجهة المنهجية، نَبَّه فيها على الثغرات المنهجية في هذا الدليل، مثل ابتداعه في الدين، وغموض وإجمال وطول مقدماته، وبيان عقمه في استدلاله على الضروري؛ كالاستدلال على حدوث الحوادث، وحصر منظريه أدلة وجود الله ومعرفته فيه، وغيرها من الأخطاء المنهجية[٢].

مناط ذَمِّ علم الكلام وأهله:

بسبب أصول دليل الحدوث، وفروعه ولوازمه، ومقتضياته ونتائجه، وما تَمَخَّضَ عنه من «التفلسف الكاذب»[٣]، أو ما يسمى بالأُغلوطات التي ورد النهي عنها[٤]، فقد ذم السلف علم الكلام وأهله[٥].

لم يُذَمَّ علم الكلام لمُجرَّد ممارسته الصناعة العقلية، أو تفنُّنِه في المناظرات العلمية، أو حتى لمُجرد ألفاظه الحادثة، وإنما تَعلَّق به الذَّمُّ شرعًا لمعانيه وقضاياه ومقدماته المناقضة للوحي الإلٰهي، ولذلك يقول ابن تيميَّة: «... الأصل في ذَمِّ السَّلف للكلام: هو اشتماله على القضايا الكاذبة، والمقدمات الفاسدة، المتضمنة للافتراء على الله تعالى وكتابه ورسوله ودينه»[٦].

وقد غلط في تفسير ذَمِّ السَّلف لعلم الكلام طائفتان[٧]:

---

(١) انظر على سبيل المثال: الدرء، ابن تيميَّة ٢/٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(٢) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه ٧/٢١٩، ٢٣٠، ٨/١٧ ـ ٢١ ـ ١١٣، ومجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ٢/٢٢، ٩/٥٣.

(٣) **التفلسف الكاذب**، اصطلاح وضعه «كانت»، للدلالة على الميل إلى إثارة المشكلات الفلسفية، من دون أن يكون هذا الميل مصحوبًا بإرادة الوصول إلى حلول علمية، انظر: المعجم الفلسفي، صليبا ١/٣١٧، وموسوعة لالاند الفلسفية، ٢/٩٧٧.

(٤) ورد مرفوعًا أن النبي ﷺ نهى عن الأغلوطات، أخرجه أبو داود، برقم (٣٦٥٦)، وأحمد في المسند ٥/٤٣٥.

(٥) في تلك القضية ألَّف أبو إسماعيل الهروي كتابه المشهور «ذم الكلام وأهله» ملأه من الآثار الذامة لهذا العلم.

(٦) الدرء، ابن تيميَّة ٧/١٧٧، وانظر: المصدر نفسه ٧/١٦٦ ـ ١٧٨ ـ ١٨١.

(٧) انظر: النبوات، ابن تيميَّة ٢/٦١٥ ـ ٦٢١.

الأولى: اعتقدت أن ذم السلف للكلام مُنصبٌّ على «القدرية» فقط، وهذا ما ذهب إليه «البيهقيُّ» و«ابن عساكر» لا سيَّما في تفسيره كلام الشافعي في ذم الكلام وأهله، وهدفهم إخراج أصحابهم الأشاعرة من الذم.

الثانية: اعتقدت أن الكلام المذموم هو مطلق النظر والاحتجاج والمناظرة، ويتشيَّع لهذا الفهم بعض أهل الحديث.

وفي عبارة واضحة يُجلِّي ابن تيميَّة، السبب الحقيقي في ذم السلف لعلم الكلام وأهله، مشيرًا إلى دليل الحدوث، مُفنِّدًا التفسير الثاني، إذ يقول: «الأصل الذي بني عليه نفاة الصفات وعَطَّلُوا ما عَطَّلُوه، حتى صار منتهاهم إلى قول «فرعون»، الذي جحد الخالق، وكذب رسوله موسى في أن الله كلَّمه، هو استدلالهم على حدوث العالم بأن الأجسام محدثة، واستدلالهم على ذلك بأنها لا تخلو من الحوادث، ولم تسبقها، وما لم يخل من الحوادث ولم يسبقها فهو محدث، وهذا أصل قول الجهمية الذين أطبق السَّلف والأئمة على ذمهم، وأصل قول المتكلِّمين الذين أطبقوا على ذمهم، وقد صَنَّف الناس مصنفات متعددة، فيها أقوال السلف والأئمة في ذم الجهمية، وفي ذم هؤلاء المتكلِّمين.

والسَّلَف لم يَذمُّوا جنس الكلام، فإن كل آدمي يتكلَّم، ولا ذَمُّوا الاستدلال والنظر والجدل، الذي أمر الله به ورسوله، والاستدلال بما بَيَّنه الله ورسوله، بل ولا ذموا كلامًا هو حق، بل ذموا الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسُّنَّة، وهو المخالف للعقل أيضًا...»[1].

وفي هذا الصدد يَتعقَّب ابن تيميَّة «الغزالي» في تفسيره سبب هجر الإمام أحمد بن حنبل للمحاسبي، حيث ذكر أنه بسبب تصنيف المحاسبي كتابًا في الرد على أهل البدع[2]، قائلًا: «هجرانُ أحمد للحارث لم يكن لهذا السبب الذي ذكره أبو حامد، وإنما هجره لأنه كان على قول ابن كلاب الذي وافق

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة ١٣/١٤٧، وانظر: المصدر نفسه ٣/٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي ١/١٦٤.

المعتزلة...»[1]، كما تَعقَّبَه في نسبته للإمام أحمد النهي عن النظر العقلي، قائلًا: «... «أحمد» لم ينه عن نظرٍ في دليل عقلي صحيح يفضي إلى المطلوب، بل في كلامه في أُصول الدين في الرد على الجهمية وغيرهم، من الاحتجاج بالأدلة العقلية على فساد قول المخالفين للسُّنَّة، ما هو معروف في كتبه وعند أصحابه... و«أحمد» أشهر وأكثر كلامًا في أصل الدين بالأدلة القطعية: نقلها وعقلها من سائر الأئمة؛ لأنه ابتلي بمخالفي السُّنَّة، فاحتاج إلى ذلك، والموجود في كلامه من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السُّنَّة، لم يوجد مثله في كلام سائر الأئمة...»[2].

---

(١) الدرء، ابن تيميَّة ١٤٧/٧.

(٢) المصدر السابق ١٥٣/٧ ـ ١٥٤.



الخاتمــة

لا ريب أن مشروع «ابن تيمية» العلمي كان ثورة إصلاحية، في مجالي: العلم تقريرًا ونقدًا، والعمل تنظيرًا وتقعيدًا، ويتأكَّد ذلك بتأمُّل تراثه ودراسته واستثماره، من جهة منهجه المتجاوز مواقفه، إذ الثَّورة الإصلاحية تكمن في المناهج، وعلى الرُّغم من كثرة ما كتب عن «ابن تيمية» فإنَّنا بحاجة إلى قراءته من زوايا متعدِّدة، من جهة التربية، والسِّياسة، والاجتماع، وما يتعلق بأدوات بحثه المنهجي وأساليبه.

وهذه الدِّراسة تَأمُل في إبراز أهمِّ جوانبه المنهجية المتعلِّقة بـ«منهجه المعرفي»، وفي خاتمتها بعد تحليل مفاهيمه، وتفسير أبرز مواقفه العقديَّة والمنطقية، تقريرٌ لِأَهمِّ نتائجها، لكن قبل ذلك تذكيرٌ بدعائم بِنْيَتِهَا، إذ تقوم على مفاهيم ثلاثة كُلِّيَّة، تُعيِّنُ نسقه المعرفي وتحدِّدُه، وتنظِّم مفاهيمه المنهجية، **وهي**:

الأول: الفطرة المعرفية.

الثاني: الواقعية المعرفية.

الثالث: الوحدة المعرفية.

ولكل مفهوم نتائجه، لكن هناك نتائج ما قبل المنهج كانت مادة مدخل الدِّراسة، سأعرض تلك النتائج باختصار.

نتائج ما قبل المنهج:

أولًا: المنهج المعرفي: عبارة عن مجموعة ونسق من المفاهيم الكُلِّيَّة، المرتبطة بنظرية المعرفة، وفلسفة الوجود، يحوِّلها النِّظام الاستدلالي إلى مفاهيم إجرائية منتجة معرفيًا، وتتوقَّف طبيعته على رؤية الباحث الوجودية العامة، ورؤيته المعرفية العامة.

ثانيًا: إذا كان تحديد الموقف من المعرفة العامة ـ والمراد بها نظرية المعرفة ـ سابقًا على «المنهج المعرفي»، كان على القارئ التعرف ـ ولو بشكل إجمالي ـ على موقف «ابن تيمية» من القضايا الكبرى لـ«نظرية المعرفة»، مثل موقفه من مصادر المعرفة، وطبيعتها، وإمكانها، فقد حدد موقفه منها بوضوح.

ثالثًا: وكما أنه حَدَّد موقفه من قضايا المعرفة العامة، فكذلك أجلى رؤيته الوجودية المتعلِّقة بالمعرفة، بتقرير نزول المعرفة، ونقد صعودها.

رابعًا: وامتدادًا لتقريره نزول المعرفة، آمن إيمانًا مبرهنًا بمصدرية الوحي الإلٰهي معرفيًا، وتأكيده ذلك تأكيدًا بالغًا.

نتائج مفهوم «الفطرة المعرفية»:

أولًا: الفطرة المعرفية: قوة أو قبول أو استعداد أو صلاحية، تقتضي العلم والإرادة، تتجلَّى في المعارف والمفاهيم، التي تستبطنها الوظائف المعرفية الأساسية للنفس البشرية، **وهي**: **الحالات الانفعالية**، و**الحالات الفاعلة**، و**الحالات العقلية**.

ثانيًا: أساس المعرفة «الشُّعور النَّفسي»، عليه تتأسس، وبه تبقى، وبما أنه ملازم للنفس كانت المعرفة الفطرية كذلك ملازمة لحقيقة النفس.

ثالثًا: وبانقسام الشُّعور إلى تلقائي وتأمُّلي، انقسمت المعرفة البشرية إلى تلقائية؛ كمعرفة الإنسان بوجوده، وببعض البديهيات الأولية، وإلى تأمُّليَّة كالمعرفة الاستدلاليَّة.

رابعًا: ولما كان الشُّعور التِّلقائي أصلًا للشُّعور التأمُّلي، كانت المعارف

الضرورية أساسًا للمعارف النَّظرية، فمردُّ المعرفة البشرية إلى الشُّعور والمعرفة التِّلقائية الضرورية البسيط، فهي نقطة ارتكاز المعارف.

خامسًا: لما كان «الشُّعور النَّفسي» جسرًا رابطًا بين النفس والمعارف، فإنه قد يضعف، لكن لا يلزم من ذلك خلو النفس من المعارف، قد يكون الضعف شديدًا فتنتقل «المعرفة» من حالة الشُّعور إلى حالة اللَّاشعور، وإثارة الفطرة وبعثها في النَّفس طريق ناجح في نقلها من اللَّاشعور إلى الشُّعور.

سادسًا: إذا كانت المعارف الفطرية ملازمة للشُّعور، الذي يستحيل انفكاكه عن النفس، فإن تلك المعارف الفطرية معارف غير إراديَّة.

سابعًا: إذا كانت المعارف الفطرية غير إرادية، تستحيل صناعتها، فكذلك يستحيل إنكارها كلها؛ لأن في ذلك تحدِّيًا للشُّعور النفسي، وطبيعة الحياة العملية، ولذلك فإن المنكر لها يلجأ إلى الإقرار بها عند الصدمة.

ثامنًا: التَّحاكم إلى الفطرة المعرفية، ومحاولة استنطاقها إذا ضعفت، أصل أصيل في منهج ابن تيمية المعرفي، تقريرًا ونقدًا.

تاسعًا: مصادمة الفطرة المعرفية مرهق للنفس، يجلب لها الاضطراب والحيرة والقلق، ويشوِّه طبيعتها، كما أنها تقود الباحث إلى عيوب منهجية كبرى في الاستدلال.

عاشرًا: إذا كان الشُّعور النفسي الضروري اليقيني مرتكزًا للمعرفة البشرية، صَحَّ بناء المعارف البشرية على اليقين والضرورة.

الحادي عشر: أساس المعرفة البشرية «اليقين القبلي»، وهو: ما قبل الاستدلال، ومبتغاها وغايتها «اليقين البعدي»، وهو: ما بعد الاستدلال.

الثاني عشر: منهج ابن تيمية المعرفي أبعد ما يكون عن سلوك طريق «الشك المنهجي» لبناء منهجه المعرفي، خلافًا لمن زعم ذلك.

الثالث عشر: أوضح صور اليقين «الضرورة»، فالمعارف بُنِيَت على الضرورات، وخاصيَّة العلم الضروري هو: لزوم النفس الإنسانية لزومًا لا يمكنها لانفكاك عنه، ولذلك فإنها تتنافر مع الاستدلال، ويمتنع الطعن فيها.

الرابع عشر: يفسر «ابن تيمية» تتابع بعض الطوائف على إنكار بعض الضرورات المعرفية، بالخطأ في أسباب العلم، إما في فساد قوى الإدراك أو ضعفها، وتحقق موانع الاعتراف بها، وهو راجع إلى الاعتقاد الفاسد، ومن وراء ذلك تعمل «العقائد التقليديَّة» عملها في نشر المعارضات الجاحدة للضرورة.

الخامس عشر: «الإلهام» باعتباره شُعورًا صادقًا قد يكون طريقًا من طرق الترجيح العلمي والعملي، لكن بشروطٍ، تتمثل في عدم مخالفة الوحي والعقل والحس، وكل إلهامٍ يتجاوز تلك الشروط فهو إلهام فاسد.

السادس عشر: لما كان الشُّعور النفسي ـ باعتباره مرتكزًا للمعارف البشرية ـ ذاتيًّا نابعًا من الذات، ونسبيًّا تتفاوت درجاته من شخص إلى شخص، فإن المعرفة في الأصل ذاتية نسبيَّة، والمراد بنسبية المعرفة عند «ابن تيمية»: تفاوت الناس في العلم بها، وذلك راجع إلى أمرين: الاستعداد الإدراكي والقدرة الذهنية، وإلى تنوع طرقهم المعرفية، ولذلك وظفها «ابن تيمية» في مشروعه النقدي.

السابع عشر: مفهوم «الفطرة المعرفية» يتجلَّى بالتعرُّف على الطبيعة المعرفية للنفس، التي هي: عبارة عن مجموع وظائفها العقلية والوجدانية والسُّلوكية: الفطرية والمكتسبة، وتنقسم إلى حالات انفعالية، كاللَّذَّات والآلام، وحالات عقلية؛ كالإدراك والتفكير، وحالات فاعلية، كالإرادة.

الثامن عشر: أولى «ابن تيمية» عنايته ببعض الظواهر النفسية الانفعالية والفاعلة شرحًا وتوظيفًا، وكان يسميها بـ «الأمور الحسية الباطنة الوجدية»، من أهم تلك المفاهيم مفهوما اللَّذَّة والألم ومفهوم الإرادة.

التاسع عشر: تحصَّل من تحليل مفاهيم اللَّذَّة والألم والإرادة المعادلةُ النفسية، التي تبدأ بالشُّعور بالشيء، ثم التصور والحكم والاعتقاد، وهذه يجمعها وصف «العلم»، ثم المحبة أو البغض، ثم الإرادة الفاعلة الإيجابية أو السالبة، ثم إدراك الشيء ونيله، ثم الالتذاذ أو التألُّم به.

العشرون: كل الظواهر النفسية من الحالات الانفعالية والعقلية والفاعلة

لها وجهان: وجه انفعالي، تكون فيه تابعة لمتعلَّقها مطابقة له، ووجه فاعل، تكون فيه متبوعة بمتعلَّقها مطابقًا لها.

الحادي والعشرون: مردُّ قوة الشُّعور والإدراك، وقوة الإرادة الحركة إلى قوتي العلم والعمل في النفس البشرية، وكلتاهما متلازمتان، الأولى أصل للثانية.

الثاني والعشرون: تتمحور الحالات النفسية العقلية على «العقل» بوظيفته: العلمية والعملية، وتظهر نزعته المعرفية في مقاصده الكلية، وهي تطلُّب الحق الموجود والحق المقصود.

الثالث والعشرون: يسير العقل في وظيفته النظرية، من اكتسابه المعرفة عن طريق الحواس، ثم إنضاجه لها بالاعتبار والنظر والقياس، والتجريد والتعميم، وإنضاجه للمعرفة نوعان: إنضاج تلقائي، وأبرز خصائصه التجريد والتعميم، وإنضاج تأمُّلي، وفيها يتَّكئ على مبادئه الأولية، ويحكم ويستدل.

الرابع والعشرون: من أهم قواعد الاستدلال العقلي عند «ابن تيمية»: قاعدتان: الأولى: قيام منطق الاستدلال على التَّلازم بين الدليل والمدلول، والثانية: تعلُّق الاستدلال بمعانيه لا بألفاظه، بمواده لا بصوره.

الخامس والعشرون: المبادئ الأولية محط الاستدلال، وهي ثلاثة: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، اعتمدها في مباحثه الشرعية، تقريرًا ونقدًا.

السادس والعشرون: صدق القضايا الخلقية ضروري، من خلال العقل والتجربة، والأحوال الضرورية النفسية، التي هي من اللَّوازم الإنسانية.

السابع والعشرون: مدار الأخلاق على العمل، ولا مكانة لأخلاق لم تُتَرْجَم إلى سلوك، ولا اعتبار بها معرفيًّا ما لم تلتحم بالعمل.

الثامن والعشرون: نزعة التدين لها جذور في الوجدان والعقل الإنساني، وهي مفتقرة إلى الوحي الإلٰهي.

نتائج مفهوم «الواقعية المعرفية»:

أولًا: الواقعية المعرفية هي: التي تتخذ من الواقع الموجود مركزًا لمفاهيمها، ومستندًا لفلسفتها، ومفسرًا لطبيعة المعرفة البشرية، ومحدِّدًا للعلاقة بين قوى الإنسان الإدراكية وموضوعات الإدراك، وهي نوعان:

واقعية وجودية حسية تتعلَّق بعالم الشهادة وعالم الغيب، وواقعية لغوية تتناول مشكلات الوجود اللِّساني والبناني.

ثانيًا: روح واقعيته المعرفية النقدية تتمثل في اشتراطه لانتقال الصورة الذهنية الخيالية إلى الوجود الخارجي تحقق ذلك في الواقع الخارجي.

ثالثًا: لا يلزم من تحقق الشيء في الوجود الذهني تحققه في الوجود الخارجي؛ لأن وجود الأشياء في الخارج مستقل ومستغنٍ عن تصوراتنا وإدراكاتنا الذاتية، فلا بد من التمييز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، وبين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، وبهذا تحل إشكالات فلسفية واعتقادية ومنطقية كثيرة.

رابعًا: من أجلى صور واقعية «ابن تيمية» المعرفية موقفه من مشكلة الكُلِّيَّات، ويتلخَّص موقفه في إثبات وجودها في الذهن ونفيه في الخارج.

خامسًا: انصبَّ نقده المنطق الأرسطي على رؤيته الوجودية، المتمثلة في أمرين: الأول: التفريق بين الماهية ووجودها، والثاني: التفريق بين الصفات الذاتية واللازمة، ويجمعها فرض ما في الأذهان على واقع الأعيان.

سادسًا: تتمثل الثورة المعرفية في نقد المنطق عند «ابن تيمية» في إخضاعه العلوم الكُلِّيَّة للواقع الخارجي، وبذلك كان نسقه العلمي منفتحًا لا جامدًا، وتلك طبيعة العلم التجريبي.

سابعًا: الواقع الوجودي الحسي الذي جعله ضابطًا لمنطق العلاقة بين الوجودين الذهني والمادي، واقع منتظم متماسك، عبر إثباته قوى الأشياء وطبائعها، وإثبات قانون الاطِّراد السببي.

ثامنًا: المستند الفلسفي لضرورة الاستقراء، والمسوِّغ العقلي لتعميماته،

يتمثل في ثلاثة أمور: إثبات مبدأ السببية العامة، وإثبات الاطِّراد بين السبب ومسببه، واستحالة أن يكون هذا الاطراد المتكرر صدفة.

تاسعًا: يمكن للعقل أن يثبت الغيوب المتعقلة عن طريق مبدأ السببية، وبإمكانه أن يثبت الغيب المحض إثباتًا غير مباشر، عبر إثبات صدق النبي عقلًا.

عاشرًا: تدور واقعيته اللُّغوية على إثبات تعلُّقها بالواقع الخارجي، وعلى رأسه «مراد المُتكلِّم من النص» فدلالة اللفظ على معناه دلالة قصدية.

الحادي عشر: من أبرز طرق اكتشاف «مراد المُتكلِّم» دلالة السِّياق وفهم السلف.

الثاني عشر: قد يُعلم «مراد المتكلِّم» علمًا ضروريًّا، وقد يعلم علمًا نظريًّا، وكذلك تفاوت الباحثون في درجة العلم بدلالة النصوص وفهمها، ولأجل ذلك كان من النصوص ما هو محكم ومنها ما هو متشابه.

الثالث عشر: ضابط قبول أي تأويل «البحث عن مراد المتكلِّم»، فالتأويل المقبول: هو ما دل على مراد المتكلِّم، حتى ولو كان بصرف الظاهر.

الرابع عشر: التأويل الباطني هو حمل اللفظ على غير مسمَّاه المعروف، لمجرد شَبَهٍ بينهما، من غير دلالة ولا استعمال لذلك المعنى الثاني في اللغة، ويشمل نوعين: التفسير الباطني، والتفسير الإشاري، ويفترقان في مناقضة الظاهر من عدمه، وفي ابتداع المعاني الباطلة في نفسها.

الخامس عشر: يستند في إنكاره المجاز على رؤية منهجية عميقة، ونظرية لغوية يتطلَّع فيها إلى بناء جديد لدلالة اللَّفظ على معناه، تقوم على البُعد الدِّلالي للمجاز، وتمثل نقده المجاز في أمرين: الأول: تقويض فكرة الوضع اللُّغوي، والثاني: البناء الجديد لدلالته، من خلال دلالة التركيب السياقي، ودلالة القدر المشترك.

نتائج مفهوم «الوحدة المعرفية»:

أولًا: في مفهوم الوحدة المعرفية تترعرع الرُّؤية الكُلِّيَّة، التي تنشد ردَّ الجزء إلى الكل، ونظم الفرد في المجموع، من أهم وظائفها المعرفية ردم الهُوَّة بين الثنائيات التي تتشتت فيها العقول؛ كثنائية العقل والنقل، والذات والموضوع، والمادة والروح، والنظر والعمل.

ثانيًا: الحقيقة في ذلك المفهوم مؤتلفة في مكوِّناتها، متماسكة في بنائها، فكل الحقائق الحسية والعقلية والنفسية والسمعية تكوِّن وحدة الحقيقة المعرفية.

ثالثًا: أَثَّر «مفهوم الوحدة المعرفية» على فكر «ابن تيمية» وأورثه اطمئنانًا معرفيًّا، وثقة علمية، ووسطية في النقد والتقرير.

رابعًا: انسجام الحقائق الكونية والحقائق الشرعية في الوجود، وائتلاف طرق المعرفة وتكاملها في المعرفة.

خامسًا: تقوم رؤيته السياسية في ثنائيَّة الواجب والواقع، على التوفيق بينهما، عبر نظريته في الشَّوكة والقدرة، ومن خلال تقرير سيادة الشريعة وتحقيق مقاصدها.

سادسًا: العلاقة بين العقل والنقل علاقة انسجام وائتلاف وتكامل؛ لأن دلائل الحق لا تتناقض، ومن ثم فإنه يستحيل تعارضهما.

سابعًا: افتراض التعارض بين العقل والنقل أُغلوطة منهجية، وقع فيها طائفتان: الأولى: المتكلِّمون أصحاب قانون المعارضة، والثانية: بعض أهل الحديث من السَّلفيين.

ثامنًا: استشكال بعض النصوص لا يصطدم مع مبدأ استحالة التعارض، إذا كان مبنيًّا على فهم لنصوص أخرى، ولم يكن مبنيًّا على فرض إمكانية التعارض بين العقل والنقل.

تاسعًا: يمكن رَدُّ الأوجه الأربعة والأربعين التي نقض بها قانون التعارض، إلى ثلاثة أوجه كلية عامة، وهي: الأول: البناء المنهجي ويسبقه

نقض جدلي ويتبعه بيان اللَّوازم والآثار المنهجية للقانون، الثاني: الأصل الإيماني العملي، وهو بيان ضرورة أدلة النقل الشرعية، اعتمادًا على التصديق الإيماني البرهاني بالوحي، الثالث: نقض وكشف زيف ما عارضوا به النقل، مما يزعم أنه من العقليات.

عاشرًا: أبرز المستندات المنهجية لقانون التأويل أمران: الأول: تجريد النقل من العقل، والثاني: دعوى أصالة العقل للنقل.

الحادي عشر: تقديم «ابن تيمية» النقل على العقل كان في مقام الجدل وسياق معارضة الخصوم، على فرض التسليم بالتعارض بينهما، وبغياب هذا المعنى أخطأ بعض الباحثين عليه في نسبتهم إليه تقديم النقل على العقل مطلقًا، والتحيُّز ضد العقل.

الثاني عشر: أظهر تجلِّيات قانون المعارضة عند المتكلِّمين ما يسمَّى بدليل الحدوث، تنظيرًا وتطبيقًا، وقد كان محط نقد «ابن تيمية»، من جهتين: الجهة التفصيلية، والجهة المنهجية.

الثالث عشر: لم يذم «علم الكلام» لمجرد ممارسته الصناعة العقلية، أو تفنُّنِه في المناظرات والجدل، أو لمجرد ألفاظه الحادثة، وإنما تعلَّق به الذم شرعًا لمعانيه وقضاياه ومقدِّماته المناقضة للوحي الإلٰهي.

تلك هي أبرز نتائج هذه الدِّراسة، وإن كان بعضها لا يتضح إلا بسبر نسقها، الذي أبانته الدِّراسة، والحمد لله أولًا وآخرًا على ما وفق ويسر، ولولا نعمة ربي لكنت من الخاسرين.



فهرس المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم** (جلَّ منزِّله وعلا).

أولًا: المصادر الأصلية «تراث ابن تيميَّة»:

- **الاستغاثة في الرد على البكري**، دراسة وتحقيق: عبد الله السهلي، دار الوطن، ط. الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.
- **الاستقامة**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، دار الفصيلة، الرياض، السعودية، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.
- **اقتضاء الصراط المستقيم، لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: د. ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، وشركة الرياض، ط. الخامسة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.
- **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد**، تحقيق ودراسة: د. موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط. الثالثة، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.
- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: د. يحيى بن محمد الهنيدي، وزملائه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ.
- **التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات، وحقيقة الجمع بين القدر والشرع**، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- **جامع الرسائل**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مطبعة المدني، القاهرة، ط. الثانية، ١٤٠٥هـ.

- **جامع المسائل**، تحقيق: محمد عزير شمس، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط. الثانية، ١٤٢٧هـ.

- **الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح**، تحقيق وتعليق: د. علي بن حسن بن ناصر وزميليه، دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط. الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

- **الحسبة في الإسلام**، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠هـ.

- **درء تعارض العقل والنقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم.

- **الرد على المنطقيين، المسمَّى أيضًا نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان**: تقديم: د. سليمان الندوي، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، راجعه وأعدَّه: محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريَّان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

- **الرسالة الصفدية**، قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة، تقديم: عبد الله السعد، تحقيق: أبي عبد الله سيد عباس الجليمي، وأبي معاذ أيمن عارف الدمشقي، أضواء السلف، الرياض، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

- **شرح الأصبهانية**، وهو شرح عقيدة مختصرة، لأبي عبد الله محمد بن محمود بن محمد بن عبَّاد العجلي الأصبهاني الأشعري، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج، ودار جودة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ.

- **العبودية**، تحقيق وتعليق: علي بن حسن بن علي الحلبي الأثري، مكتبة دار الأصالة للنشر والتوزيع، مصر، ط. الثانية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

- **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميَّة**، جمع وترتيب الفقير إلى الله: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، وساعده ابنه محمد، دار الرحمة للنشر والتوزيع.

- **مجموعة الرسائل الكبرى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **مجموعة الرسائل والمسائل**، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
- **مسألة حدوث العالم**، تحقيق: يوسف بن محمد مروان الأوزبكي المقدسي، دار البشائر الإسلامية، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.
- **منهاج السُّنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
- **النبوات**، تحقيق: د. عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف للنشر والتوزيع، الرياض، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.
- **نقض المنطق**، تحقيق: محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمٰن الصنيع، تصحيح: محمد حامد الفقي، مكتبة السُّنَّة المحمدية، القاهرة.

ثانيًا: المراجع:

- **الأبعاد الحقيقية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي، المنهج في النسق الفقهي الإسلامي**، حسن عبد الحميد عبد الرحمٰن، ضمن بحوث المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، بعنوان: «**المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية**»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الثانية، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.
- **ابن تيميَّة واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**، عبد الحكيم أجهر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط. الأولى، ٢٠٠٤م.
- **ابن تيميَّة وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره**، محمد حربي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
- **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، محمد مرتضى الزبيدي، دار الفكر.
- **الإتقان في علوم القرآن**، السيوطي، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- **إثبات الوصية**، للإمام علي المسعودي، المطبعة الحيدوية، ١٩٥٥م.

- **إحكام الأحكام**، تقي الدين بن دقيق العيد، تحقيق: أحمد شاكر، عالم الكتب، ط. الثانية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
- **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- **الأحكام السلطانية**، أبو يعلى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، الآمدي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، ط. الثانية، ١٤٠٢هـ.
- **إحياء علوم الدين**، الغزالي، صححه واعتنى به: محمد بن مسعود الأحمدي، عالم الكتب للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.
- **آراء أهل المدينة الفاضلة**، أبو نصر الفارابي، تحقيق وتعليق: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط. الخامسة، ١٩٨٦م.
- **الأربعين في أصول الدين**، الرازي، حيدرآباد، ط. الأولى، ١٣٥٣هـ.
- **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، الشوكاني، تحقيق: أبي مصعب محمد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ـ لبنان، ط. الرابعة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.
- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، والأستاذ علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م.
- **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، ط. الثانية، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- **أساس البلاغة**، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: الأستاذ عبد الرحيم محمود، عرَّف به: الأستاذ الكبير أمين الخولي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.
- **أساس التقديس**، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية، القاهرة، ١٤١٦هـ.

- **الاستقراء والمنهج العلمي**، محمود فهمي زيدان، تصدير: محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط. الأولى، ٢٠٠٢م.
- **أسرار البلاغة في علم البيان**، عبد القادر الحبرجاني، تحقيق: محمد رشد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
- **الأسس المنطقية للاستقراء**، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط. الثالثة، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
- **الأسس الميتافيزيقية للعلم**، حسين علي حسن، مطبوعات جامعة الكويت، ط. الأولى، ١٩٩٧م.
- **الإسلام بين الشرق والغرب**، علي عزت بيجوفيتش، ترجمة: محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا للنشر، ط. الثانية، ١٩٩٧م.
- **الإشارات والتنبيهات**، لأبي الحسين بن عبد الله بن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط. الثانية.
- **إشكاليَّة التحيُّز**، رؤية معرفيَّة ودعوة للاجتهاد، محور العلوم الطبيعيَّة، مجموعة من الباحثين تحرير: د. عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الثالثة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.
- **إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيميَّة وابن خلدون**، أبو يعرب المرزوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط. الثالثة، ٢٠٠١م.
- **أصول الفقه**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بيروت.
- **الاعتصام**، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، المنامة ـ البحرين، ط. الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.
- **الأعلام العليَّة في مناقب شيخ الإسلام ابن تيميَّة**، أبو حفص عمر بن علي البزَّار، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط. الأولى، ١٤٣٢هـ.

- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن قم الجوزية، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ.
- **إعمال العقل**، من النظرة التجزئية إلى الرؤية الكلِّيَّة، لؤي الصافي، دار الفكر، دمشق، ط. الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.
- **الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل**، د. محمد السيد الجليند، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، السعودية، ط. الثالثة ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
- **إمانويل كنت**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. الأولى، ١٩٧٧م.
- **الإنسان ذلك المجهول**: الكسيس كاريل، تعريب: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى المجددة، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.
- **إنكار المجاز عند ابن تيميَّة بين الدرس البلاغي واللغوي**، إبراهيم التركي، دار المعراج الدولية، السعودية، ط. الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.
- **الإيمان**، ابن تيميَّة، خرج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. الرابعة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.
- **باركلي**، يحيى هويدي، دار المعارف، مصر، سلسلة نوابع الفكر العربي.
- **البحر المحيط في أصول الفقه**، الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط. الثانية، ١٤٢٣هـ.
- **بدائع الفوائد**، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي العمران، دار عالم الفوائد، ط. الثالثة، ١٤٣٣هـ.
- **البرهان في أصول الفقه**، إمام الحرمين الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطابع الروضة الحديثة، قطر، ط. الأولى، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٣٨م.
- **البرهان في علوم القرآن**، الزركشي، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط. الثانية، ١٣٩١هـ.
- **البصائر والذخائر**، لأبي حيان التوحيدي، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، مطبعة أطلس والإنشاء، دمشق، ١٩٦٤م.

- **البعث والنشور**، البيهقي، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
- **بناء المفاهيم، دراسة معرفيَّة ونماذج تطبيقية**، مجموعة من الباحثين، إشراف: أ. د. علي جمعة محمد، وأ. د. سيف الدين عبد الفتاح، تقديم: أ. د. طه جابر العلواني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط. الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.
- **بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط. السابعة ٢٠٠٤م.
- **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، الباقلاني، تحقيق: مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٨م.
- **البيان والتبيين**، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط. الرابعة.
- **تاريخ الرسل والملوك**، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط. ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٣م.
- **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
- **تاريخ الفلسفة الغربية**، برتراند رسل، ترجمة: زكي نجيب محمود، ومراجعة: أحمد أمين زميله، ط. الثالثة، ١٩٧٨م.
- **تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم**، دار المعارف، مصر.
- **تاريخ الفلسفة اليونانية**، يوسف كرم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط. الرابعة.
- **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، كانط، تعريب: عبد الغفار مكاوي، مصر، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.
- **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت**، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ١٩٦١م، طبعة أخرى، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو، مصر، ١٩٥١م.

- **تجديد المنهج في تقويم التراث**، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. الثانية.

- **التحبير في علم التفسير**، السيوطي، تحقيق: فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم، الرياض، ط. الأولى، ١٤٠٢هـ.

- **تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية**، قطب الدين محمود الرازي، دار إحياء الكتب العلمية، مصر.

- **تحصيل السعادة**، الفارابي، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٥هـ.

- **التعريفات**، الشريف علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

- **تفسير الطبري**، تحقيق: أحمد ومحمود شاكر، دار المعارف.

- **التفسير الكبير، أو مفاتيح الغيب**، الرازي، المطبعة البهية المصرية، القاهرة، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.

- **تفسير ما بعد الطبيعة**، ابن رشد، تحقيق: الأب قنواتي، دار المشرق، بيروت.

- **التفكير الفلسفي الإسلامي**، سليمان دنيا، مكتبة الخانجي، مصر، ط. الأولى، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٦٧م.

- **تقريب التدمرية**، ابن عثيمين، دار ابن الجوزي، الدمام، ط. الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

- **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة**، إبراهيم عقيلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

- **تكوين العقل العربي**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط. الثامنة، ٢٠٠٢م.

- **تلخيص منطق أرسطو**، ابن رشد، تحقيق: جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، ط. الأولى، ١٩٩٢م.

- **تمهيد في التأصيل**، رؤية في التأصيل الإسلامي لعلم النفس، عبد الله الصبيح، دار إشبيليا، الرياض، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ.

- **التمهيد**، للباقلائي، تحقيق: الأب مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م.
- **التمهيد: لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر**، تحقيق: مصطفى العلوي وآخرين، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.
- **التنبيه على سبيل السعادة**، الفارابي، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٦هـ.
- **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، لأبي الحسن علي بن محمد بن عرَّاق، تحقيق: ابن الوهاب عبد اللطيف، مكتبة القاهرة، ١٣٧٨هـ.
- **تهافت التهافت: ابن رشد**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ط. الأولى، ١٩٦٤م.
- **تهافت الفلاسفة**، الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط. الثالثة، دار المعارف، القاهرة، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م.
- **جامع البدائع**، رسالة الكشف عن ماهية الصلاة وحكمة تشريعها، ابن سينا، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ٢٠٠٤م.
- **الجامع الصحيح**، الترمذي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، مصورة، مكتبة الفيصلية، مكة.
- **الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيميَّة خلال سبعة قرون**، جمعه ووضع فهارسه، محمد عزير شمس، وعلي بن محمد العمران، إشراف وتقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط. الثالثة، ١٤٢٧هـ.
- **الجمع بين رأي الحكيمين**، الفارابي، تعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط. الرابعة.
- **الجمهورية**، أفلاطون، دار المعارف، ١٩٦٣م.
- **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع**، السيد أحمد الهاشمي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ط. السادسة.
- **جون لوك**، عزمي إسلام، دار المعارف، القاهرة، ط. الثانية، ١٩٧٦م.
- **خريف الفكر اليوناني**، عبد الرحمٰن بدوي، دار القلم، بيروت، ط. الخامسة، ١٩٧٩م.

- **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، سيد قطب، دار الشروق.
- **الخصائص**، ابن جني، تحقيق: محمد النجار، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ١٩٥٢م.
- **الخيال العلمي الاجتماعي**، رايت ملز، ترجمة: عبد الباسط عبد المعطي وعادل الهواري، الإسكندرية، ١٩٨٦م.
- **دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية**، محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
- **دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**، د. محمد عبد الله درَّاز، تعريب وتحقيق وتعليق: د. عبد الصبور شاهين، مراجعة: د. السيد محمد بدوي، مؤسسة الرسالة، ط. العاشرة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.
- **دلائل الإعجاز**، عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- **دلالة الحائرين**، موسى بن ميمون، تحقيق: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- **دلالة السِّياق**، ردة الله بن ردة الطلحي، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ.
- **دليل الناقد الأدبي**: **ميجان الرويلي وسعد البازعي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، ط. الخامسة، ٢٠٠٧م.
- **ديفيد هيوم**، زكي نجيب محمود، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر.
- **دين الفطرة، أو عقيدة القس من جبل السافوا**، جان جاك روسو، تعريب: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، المغرب ـ لبنان، ٢٠١٢م.
- **الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، ط. الثانية، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.
- **الرد على الجهمية والزنادقة**، أحمد بن حنبل، ضمن مجموعة عقائد السلف، تحقيق: على سامي النشار، عمَّار الطالبي، الإسكندرية، ١٩٧١م.

- **رسائل ابن حزم**، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. الثانية، ١٩٨٧م.
- **رسالة أضحوية في أمر المعاد**، ابن سينا، تحقيق: سليمان دينا، دار الفكر العربي، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.
- **رسالة في حدود الأشياء**، الكندي، تحقيق: يوحنا مخيمر، دار المشرق، بيروت.
- **الرسالة**، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الفكر.
- **رسالتان فلسفتان**، الفارابي، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ.
- **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، النووي، المكتب الإسلامي، دمشق ـ بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- **سؤال العالم**، الشيخان ابن عربي وابن تيميَّة من فكر الوحدة إلى فكر الاختلاف، عبد الحكيم أجهر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ٢٠١١م.
- **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.
- **السُّنَّة**، لابن أبي عاصم، ومعه ظلال الجنة في تخريج السُّنَّة، محمد بن ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط. الثالثة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.
- **سنن ابن ماجه**، أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه، صححه ورقمه وأخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
- **سنن أبي داود**، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: صدقي محمد جميل، إشراف مكتب التوثيق والدراسات في دار الفكر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
- **سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي**، وحاشية الإمام السندي، اعتنى به ورقمه ووضع فهارسته: عبد الفتاح أبو غدَّة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط. الرابعة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

- **السياسة المدنية**، الفارابي، تحقيق: النجار، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٣م.
- **سير أعلام النبلاء**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، حققه وضبط نصوصه: شعيب الأرناؤوط، وحسين الأسدي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
- **الشامل**، لأبي المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: علي النشار وفيصل عون، وسهير مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.
- **شرح الإشارات والتنبيهات**، الرازي، مع شرح الطوسي، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢٥هـ.
- **شرح الإشارات والتنبيهات**، الطوسي، بذيل الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧م.
- **شرح الأصول الخمسة**، القاضي عبد الجبار، تعليق: أحمد بن الحسن بن أبي حاتم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط. الأولى، ١٣٨٤هـ.
- **شرح البرهان لأرسطو**، ابن رشد، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ.
- **شرح المعالم في أصول الفقه**، ابن التلمساني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٩هـ.
- **شرح المواقف**، الجرجاني، اعتناء: محمد بدر الدين النعماني، مطبعة السعادة، مصر، ط. الأولى، ١٣٢٥هـ.
- **شرح الوريقات في المنطق**، ابن النفيس، حققه وعلق عليه: عمَّار طالبي، وفريد زيداني، وفؤاد مليت، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط. الأولى، ٢٠٠٩م.
- **شروح التخليص**، سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، ابن قيم الجوزية، تحقيق: أحمد الصَّمعاني وعلي العجلان، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط. الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.
- **الشفاء**، ابن سينا، تحقيق: جورج قنواتي وسعيد زايد، راجعه: د. إبراهيم مدكور، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م.

- **الصحاح**، الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر.
- **صحيح ابن حبان: ترتيب ابن بلبان،** الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.
- **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط. الثانية، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
- **صحيح البخاري**، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط. الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.
- **صحيح الجامع الصغير وزيادته «الفتح الكبير»**، محمد ناصر الدين الألباني، أشرف على طبعه: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت ـ لبنان ـ دمشق، ط. الثالثة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
- **صحيح مسلم**، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق وتصحيح وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
- **صفة الجنة**، لأبي نعيم الأصبهاني، تحقيق: علي رضا عبد الله، دار المأمون للتراث، دمشق ـ بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
- **طبقات الحنابلة**، لأبي الحسن الفراء، تحقيق: محمد الفقي، مطبعة السُّنَّة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٢م.
- **الطبقات الكبير**، ابن سعد، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.
- **الظاهرة القرآنية**، مشكلات الحضارة، مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، مكتبة النافذة، ط. الثانية، ٢٠٠٦م.
- **العدة في أصول الفقه**، أبو يعلى، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- **العقل والوجود**، يوسف كرم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م.

- **العقود الدُّرِّيَّة في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيميَّة**، محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط. الأولى، ١٤٣٢هـ.
- **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، ابن الجوزي، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، دار الكتب الإسلامية، لاهور ـ باكستان، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.
- **علم الدلالة العربي**، النظرية والتطبيق، د. فايز الداية، دار الفكر، دمشق ـ سوريا ط. الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- **علم الدلالة**، أحمد مختار عمر، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط. الأولى، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
- **علم النَّفس المعرفي**، النظرية والتطبيق، عدنان يوسف العتوم، دار الميسرة، الأردن، ط. الأولى، ٢٠٠٤م.
- **علم النفس**، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. الثالثة، ١٩٧٢م.
- **العلمانية الجزئية والشاملة**: عبد الوهاب المسيري، دار الشروق القاهرة، ٢٠٠٢م.
- **العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها**، الذهبي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، تصحيح: زكريا علي يوسف، مطبعة جماعة أنصار السُّنَّة بعابدين، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.
- **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، ابن رشيق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة.
- **العمل الديني وتجديد العقل**، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، ط. الثالثة، ٢٠٠٠م.
- **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**، ابن حجر العسقلاني، دار الريان للتراث، القاهرة، ط. الثانية، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.
- **الفرق بين الفرق**، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح.

- **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق: محمد عماره، دار المعارف، ط. الثالثة.
- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ابن حزم، دار الجيل، ١٩٨٥م.
- **الفقيه والمتفقه**، الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، ط. الأولى ١٤٣٠هـ.
- **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، محمد البهي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. السابعة، ١٩٩١م.
- **فلسفة التأويل**، غادامير، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف مع الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، ط. الثانية، ٢٠٠٦م.
- **فلسفة العقل، دراسة في فلسفة جون سيرل**، صلاح إسماعيل، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- **فلسفتنا**، محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت، ط. الثانية عشر، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
- **فهم الفهم**، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، ط. الأولى، ٢٠٠٧م.
- **الفوائد**، ابن قيم الجوزية، تحقيق: ماهر منصور عبد الرزاق وزميله، دار اليقين للنشر والتوزيع، مصر، ط. الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.
- **في النَّفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط. الثالثة.
- **القاموس المحيط**، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. الثانية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
- **قضايا العلوم الإنسانية**، إشكالية المنهج، بأقلام مجموعة من الباحثين، إشراف وتقديم: د. يوسف زيدان، وزارة الثقافة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر.
- **الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، ابن قدامة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م.

كانت أو الفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر.

الكلِّيَّات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحيسني الكفوي، قابله على نسخ خطية وأعدَّه للطبع ووضع فهارسه: د. عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط. الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، جلال الدين بن عبد الرحمٰن السيوطي، المكتبة الحسينية بالأزهر، ١٣٥٢هـ.

لطائف الإشارات، القشيري، تحقيق: إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط. الثانية ١٩٨١م.

اللُّغة العربية: معناها ومبناها، تمَّام حسَّان، عالم الكتب، القاهرة، ط. السادسة ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

اللُّغة والمعنى، مقاربات في فلسفة اللُّغة، مجموعة من الباحثين، إعداد وتقديم: ، مخلوف سيد أحمد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ـ لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط. الأولى، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: الدكتور حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث.

المباحث المشرقية، الرازي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط. الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

المباحث المشرقية: الرازي، حيدر آباد، ١٣٤٣هـ.

مبادئ الفلسفة، ديكارت، تحقيق: عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

مبحث في الفاهمية البشرية، ديفيد هيوم، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ٢٠٠٨م.

المثل الإلٰهية، بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون، عبد الله الأسعد، دار فراقد، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ.

المثل العقلية الأفلاطونية، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمٰن بدوي، دار القلم، بيروت.

- **المجاز في اللُّغة والقرآن بين الإجازة والمنع**، د. عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبه، القاهرة، ط. الأولى.
- **المحصول في علم أصول الفقه**، الرازي، تحقيق ودراسة: طه جابر العلواني، مطبوعات جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، ط. الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
- **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، ابن قيم الجوزية، اختصار: الموصلي، تحقيق: رضوان جامع رضوان، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة.
- **مختصر العلو للعلي الغفار**، الحافظ شمس الدين الذهبي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، أشرف عليه: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط. الثانية، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.
- **مدخل إلى الفلسفة**، وليم جيمس إيرل، ترجمة: د. عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الأولى ٢٠١١م.
- **مدخل إلى الميتافيزيقا**، عزمي إسلام، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، ط. الأولى، ١٩٧٧م.
- **مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة**، وتطور الفكر العلمي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. الخامسة، بيروت، ٢٠٠٢م.
- **مدخل جديد إلى الفلسفة**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.
- **المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي**، دايفد سانتلانا، دار النهضة العربية، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨١م.
- **المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها**، السيوطي، تحقيق: محمد جاد المولى وزميله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- **المستدرك على الصحيحين**، للحاكم، وبذيله **التخليص**، للذهبي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.
- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، رقم أحاديثه: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

- **المسودة في أصول الفقه لآل تيمية**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦٤م.
- **المشترك اللغوي**، نظرية وتطبيق: توفيق محمد شاهين، مكتبة وهبة، ط. الأولى، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
- **مشكاة الأنوار**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: أبو العلا العفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.
- **المصنف**، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، المجلس العلمي جنوب أفريقيا، المكتب الإسلامي بيروت، ط. الأولى، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.
- **المعتبر في الحكمة**: أبو البركات هبة الله بن ملكا، حيدر آباد، ١٣٥٨هـ.
- **المعتمد في أصول الدين**: القاضي أبو يعلى، دار المشرق، بيروت.
- **المعجم الفلسفي**، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية: د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، مكتبة المدرسة، دار الكتاب العالمي، الدار الإفريقية، دار التوفيق، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٤م ـ ١٤١٤هـ.
- **المعجم الفلسفي**، مراد وهبة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الخامسة، ٢٠٠٧م.
- **معجم مقاييس اللُّغة**، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت.
- **المعرفة عند مفكري المسلمين**: محمد السيد غلاب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٩٦م.
- **المعرفة في الإسلام**، مصادرها ومجالاتها، د. عبد الله بن محمد القرني، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، السعودية، مكة المكرمة، ط. الأولى، ١٤١٩هـ.
- **المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني**، عباس أمير، الانتشار العربي، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٨م.
- **معيار العلم في المنطق**، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٠هـ.

- **المغالطات المنطقية**، فصول في المنطق غير الصوري، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الأولى، ٢٠١٣م.

- **المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي**، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط. الأولى، ١٩٩٩م.

- **مفردات ألفاظ القرآن**، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار العلم ودار الشامية، دمشق ـ بيروت، ط. الثانية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

- **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، ط. الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

- **مقاصد الفلاسفة**، الغزالي، تحقيق: محمد بيجو، مطبعة الصباح، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

- **مقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل، والبحث عن الحقيقة في العلوم**، رينيه ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضري، المطبعة السلفية ومكتبها، القاهرة، ١٣٤٨هـ ـ ١٩٣٠م.

- **مقالة في النَّفس والعقل**، مسكويه، مكتبة الثقافة الدينيَّة، ط. الأولى، ١٤٢١هـ.

- **مقدمة ابن خلدون**: عبد الرحمٰن بن محمد بن خلدون، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، إشراف عام، داليا محمد إبراهيم، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط. الرابعة، ٢٠٠٦م.

- **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ابن رشد، تحقيق: محمد قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط. الثانية.

- **مناهج البحث العلمي**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. الثالثة، ١٩٧٧م.

- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، د. علي سامي النشار، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

- **المنخول من تعليقات الأصول**، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط. الثانية، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
- **المنطق الحديث ومناهج البحث**، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط. الثالثة.
- **المنطق الصوري والرياضي**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. الرابعة، ١٩٧٧م.
- **المنطق الوضعي**، زكي نجيب محمود، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٧٣م.
- **منطق فهم النص، دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته**، يحيى محمد، أفريقيا الشرق، ٢٠١٠م.
- **المنطق وفلسفة العلم**، علي عبد المعطي وزميله، دار المعرفة الجامعية، ط. الأولى، ١٩٨٨م.
- **المنقذ من الضلال**، الغزالي، دار الأندلس، بيروت ـ لبنان، ١٩٦٧م.
- **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، ابن مطهر الحلي، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، مؤسسة عاشوراء، مشهد، ط. الأولى، ١٣٧٩هـ.
- **منهج البحث العلمي عند العرب: جلال موسى**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٢م.
- **منهج البحث في العلوم الإسلامية**، محمد الدسوقي، دار الأوزاعي، طرابلس، لبنان، ط. ١٩٨٤م.
- **منهج السِّياق في فهم النص**، عبد الرحمٰن بودرع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط. الأولى، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.
- **المنهج السِّياقي ودوره في فهم النص وتحديد دلالات الألفاظ**، مسعود صحراوي، مقالة منشورة على موقع (www.chihab.net).
- **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيميَّة**، حمّو النقاري، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. الأولى، ٢٠١٠م.

- **الموافقات**، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تقديم: الشيخ بكر أبو زيد، تحقيق وضبط وتخريج: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، السعودية، الخبر، ط. الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.
- **المواقف**، للإيجي، تحقيق: عبد الرحمٰن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٧م.
- **موسوعة الفلسفة**، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. الأولى، ١٩٨٤م.
- **موسوعة لالاند الفلسفية**، أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط. الثانية، ٢٠٠١م.
- **الموضوعات**، لأبي الفرج عبد الرحمٰن بن علي الجوزي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.
- **موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة**، عبد الرحمٰن المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط. الثانية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
- **ميزان الاعتدال في نقد الرِّجال**، الذهبي، ويليه **ذيل ميزان الاعتدال**، لأبي الفضل عبد الرحيم العراقي، دراسة وتحقيق وتعليق: علي محمد معوَّض وزميليه، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط. الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
- **النجاة**، ابن سينا، تحقيق: محيي الدين صبري الكردي، ط. الثانية، القاهرة، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.
- **نظرية التأويل والخطاب وفائض المعنى**، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، ط. الأولى، ٢٠٠٣م.
- **النظرية الخلقية عند ابن تيميَّة**، محمد عبد الله عفيفي، مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية، الرياض، السعودية، ط. الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
- **نظرية المعرفة بين القرآن والسُّنَّة**، راجح عبد الحميد كردي، دار الفرقان، الأردن، ط. ٢٠٠٤م.
- **نقد الخطاب السلفي: ابن تيميَّة نموذجًا**، رائد السمهوري، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن، ط. الأولى، ٢٠١٠م.

- **نهاية الإقدام في علم الكلام**، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: ألفرد جيوم، لندن، ١٩٣٤م.
- **نهاية الوصول في دراية الأصول**، الصفي الهندي، تحقيق: صالح اليوسف، المكتبة التجارية، مكة، ط. الأولى، ١٤١٦هـ.
- **النهاية في غريب الحديث والأثر**، لمجد الدين أبي السعادات ابن الأثير، أشرف عليه وقدَّم له: علي بن حسن الحلبي الأثري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط. الأولى، ١٤٢١هـ.
- **واقعية ابن تيميَّة، مسألة المعرفة والمنهج**، أنور الزعبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الأعلام للنشر والتوزيع، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.
- **الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب محمود، دراسة نقدية في ضوء الإسلام**، عبد الله الدعجاني، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، جدة، ط. الأولى، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

منهج ابن تيمية المعرفي

كثيرة هي الدراسات التي تناولت الظاهرة التيمية بالبحث والتحليل، ولكن الجِدة والجودة والغوص إلى عمق الظاهرة لم يكن بالضرورة صفةً ملازمةً لها. وهذه الدراسة هي واحدة من تلك الدراسات العلمية الرصينة التي تستحق فعلاً التوقف عندها، فالمنهج البحثي الذي سار عليه المؤلف ولّد دراسة عميقة للخطاب المعرفي عند ابن تيمية، ويكفي في تخليق حالة الفضول المعرفي في نفس القارئ أن الموضوع عن"المعرفة"، والرجل "ابن تيمية".

مركز تكوين



www.takween-center.com
info@takween-center.com
@takweencenter
/takweencenter